



Universidad Nacional Mayor de San Marcos

Universidad del Perú. Decana de América

Dirección General de Estudios de Posgrado
Facultad de Letras y Ciencias Humanas
Unidad de Posgrado

Memoria en el discurso de la violencia de la novela

Rosa Cuchillo de Óscar Colchado Lucio

TESIS

Para optar el Grado Académico de Magíster en Literatura Peruana
y Latinoamericana

AUTOR

Luis Enrique MEDINA CASTAÑEDA

ASESOR

Dr. Ruben Dorian ESPEZÚA SALMÓN

Lima, Perú

2019



Reconocimiento - No Comercial - Compartir Igual - Sin restricciones adicionales

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

Usted puede distribuir, remezclar, retocar, y crear a partir del documento original de modo no comercial, siempre y cuando se dé crédito al autor del documento y se licencien las nuevas creaciones bajo las mismas condiciones. No se permite aplicar términos legales o medidas tecnológicas que restrinjan legalmente a otros a hacer cualquier cosa que permita esta licencia.

Referencia bibliográfica

Medina, L. (2019). *Memoria en el discurso de la violencia de la novela Rosa Cuchillo de Óscar Colchado Lucio*. Tesis para optar grado de Magíster en Literatura Peruana y Latinoamericana. Unidad de Posgrado, Facultad de Letras y Ciencias Humanas, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, Perú.

HOJA DE METADATOS

CÓDIGO ORCID DEL AUTOR: No tiene

CÓDIGO ORCID DEL ASESOR: 0000-0003-0303-8939

DNI DEL AUTOR: 40538935

GRUPO DE INVESTIGACIÓN: No pertenece

INSTITUCIÓN QUE FINANCIA PARCIAL O TOTALMENTE LA INVESTIGACIÓN: Autofinanciado

**UBICACIÓN GEOGRÁFICA DONDE SE DESARROLLÓ LA INVESTIGACIÓN.
DEBE INCLUIR LOCALIDADES Y COORDENADAS**

Sector 30 de agosto MZ K LT 21, San Gabriel, Villa María del Triunfo
-12.144090, -76.952423

AÑO O RANGO DE AÑOS QUE LA INVESTIGACIÓN ABARCÓ

Desde diciembre de 2012 a noviembre del 2018



UNIDAD DE POSGRADO
ACTA DE SUSTENTACIÓN DE TESIS DE
GRADO ACADÉMICO DE MAGISTER


A los treinta días del mes de enero de dos mil diecinueve, siendo las 15.00 horas, en el local de la Facultad de Letras y Ciencias Humanas, se reunió el Jurado de Grado integrado por los profesores: Mg. Luis Eduardo Lino Salvador (Presidente-Informante), Dr. Dorian Espezúa Salmón (Asesor), Dr. Nécker Salazar Mejía (Informante) y Mg. Cesar López Nuñez (Miembro) para calificar la sustentación de la tesis titulada tesis **MEMORIA EN EL DISCURSO DE LA VIOLENCIA DE LA NOVELA ROSA CUCHILLO DE ÓSCAR COLCHADO LUCIO**, presentada por el señor Luis Enrique Medina Castañeda bachiller en Educación para optar el Grado de Magister en Literatura Peruana y Latinoamericana.


Hecha la exposición y absueltas las preguntas formuladas por el Jurado, este acordó la siguiente calificación de acuerdo a lo establecido por el Reglamento General de Estudios de Posgrado, aprobado por R.R. N° 04790-R-18 del 08 de agosto de 2018.

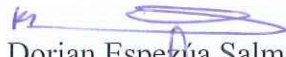
KUY BUENO (18)

Habiendo sido aprobada la sustentación de la tesis, el Jurado recomendó que la Facultad proponga que se le otorgue el grado académico de Magister en **Literatura Peruana y Latinoamericana** al bachiller **Luis Enrique Medina Castañeda**.

El acto académico de sustentación concluyó a las *16:30* horas.


Mg. Luis Eduardo Lino Salvador
Presidente
Profesor Asociado D.E.


Dr. Nécker Salazar Mejía
Informante
Profesor Contratado


Dr. Dorian Espezúa Salmón
Asesor
Profesor Principal D. E.


Mg. Cesar López Nuñez
Miembro
Profesor Contratado

Letras mayúsculas del Perú y América

*A mis padres, porque
nada tendría sin ellos y
porque merecen todo.*

“Entonces por primera vez nos damos cuenta de que nuestra lengua no tiene palabras para expresar esta ofensa, la destrucción de un hombre. En un instante, con intuición casi profética, se nos ha revelado la realidad: hemos llegado al fondo. Más bajo no puede llegarse: una condición humana más miserable no existe, y no puede imaginarse. No tenemos nada nuestro: nos han quitado las ropas, los zapatos, hasta los cabellos; si hablamos no nos escucharán, y si nos escuchasen no nos entenderán. Nos quitarán hasta el nombre: y si queremos conservarlo deberemos encontrar en nosotros la fuerza de obrar de tal manera que, detrás del nombre, algo nuevo, algo de lo que hemos sido, permanezca”.

Primo Levi

“En estos tiempos, y los dioses no hacían milagros. Ahora sólo había que creer en las masas, nuestro único y verdadero dios, a las que había que entregarse con harta fe y devoción. (...)”

- ¿Y las masas harán llover también, compañero?”

Óscar Colchado Lucio

“La memoria del pasado será estéril si nos servimos de ella para levantar un muro infranqueable entre el mal y nosotros, si nos identificamos únicamente con los héroes irreprochables y las víctimas inocentes, expulsando a los agentes del mal fuera de las fronteras de la humanidad. Y eso es lo que hacemos habitualmente. En la vida cotidiana también olvidamos fácilmente el mal que infligimos, mientras que conservamos mucho tiempo en la memoria el que sufrimos”.

Tzvetan Todorov

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	1
CAPITULO I	
BALANCE DE LA CRÍTICA EN TORNO A <i>ROSA CUCHILLO</i>	6
1.1. Trascendencia del mito. Mesianismo y utopía.....	8
1.2. Discurso ético	48
1.3. Discurso de poder. Colonialidad, postcolonialidad y neocolonialidad	74
CAPITULO II	
MEMORIA Y LITERATURA.....	90
2.1. Memoria: Neurociencias e Historiografía	91
2.1.1. Neurociencias	91
2.1.2. Historiografía.....	102
2.2. Narración y memoria	116
2.2.1. El autor y los emprendedores de la memoria	117
2.2.2. Sitio de la memoria y objeto estético-cultural (texto literario)	122
2.2.3. Memoria colectiva. Heterogeneidad de voces	131
2.3. Poder y memoria	141
2.3.1. Discurso eurocéntrico y decolonialidad.....	143
2.3.2. Resistencia al poder y la voz del otro (andino)	155
2.3.3. Memoria, justicia e identidad	166
2.3.3.1. Ab(usos) de la memoria	172

2.3.3.2. Ab(usos) del olvido	183
2.3.3.3. Memoria ejemplar o (re)constructiva	191
2.3.4. Violencia. Implicancias teóricas	198

CAPÍTULO III

<i>ROSA CUCHILLO: MEMORIA Y VIOLENCIA</i>	206
3.1. Discursos de la memoria colectiva.....	208
3.1.1. Memoria personal	211
3.1.1.1. Sujeto campesino (andino)	211
3.1.1.2. Sujeto senderista	216
3.1.1.3. Sujeto militar.....	220
3.1.2. Memoria política-militar.....	223
3.1.3. Memoria histórica	235
3.1.4. Memoria mítica	243
3.2. Sujetos de la memoria: Historia, dolor y mito	251
3.2.1. Mariano Ochante (Memoria e historia)	252
3.2.2. Rosa Cuchillo (Memoria y dolor).....	264
3.2.3. Liborio (Memoria y mito)	277
3.3. Discursos de la violencia	293
3.3.1. Violencia y cuerpo	294
3.3.2. Violencia y cuerpo social	303
3.3.3. Violencia y cuerpo social del mito	314
CONCLUSIONES.....	330
BIBLIOGRAFÍA.....	334

INTRODUCCIÓN

Nuestro interés por el estudio de la novela *Rosa Cuchillo*¹ de Óscar Colchado Lucio surgió por su particular visión del Conflicto Armado Interno (CAI)², la cual, desde la perspectiva mítico-andina, (re)presenta los hechos de la violencia, tanto de los episodios particulares como del proceso general del mismo, relatadas desde las diversas voces de la memoria colectiva. Al profundizar en el análisis de sus personajes y de la trama argumental, pudimos observar que los relatos se construyen, principalmente, en base a los recuerdos de sus protagonistas y que estos son enunciados con emociones intensas desde la condición de víctimas. Atendimos, entonces, que *memoria* y *violencia* se implican íntimamente en el flujo narrativo de la novela como principios rectores de todo el mundo diegético. En esta línea, son complementados por conceptos como justicia, poder, mito y dolor, los cuales constituyen su condición, permanencia e intensidad, constituyendo, de esta manera, el completo armazón de la novela.

Nuestra tesis busca participar de un corpus crítico sobre *Rosa Cuchillo* que, a lo largo de los años, se ha ido abultando debido a la importancia que esta ha ganado en el fuero intelectual. Consideramos que esta novela ha calado hondamente en el interés de la crítica nacional e internacional, no solo por la pericia técnica de su autor o el tratamiento de las historias representadas, sino también, porque nos (re)presenta la violencia del conflicto armado interno a

¹ Óscar Colchado Lucio recibió el Premio Nacional de Novela de la Universidad Nacional Federico Villarreal (UNFV) en el año 1996 por esta importante novela.

² Utilizaremos la propuesta del *Informe Final* de la Comisión de la Verdad y Reconciliación para referirnos sobre este periodo de violencia, que se desarrolló en el Perú durante las décadas del 80 y 90, con el nombre de conflicto armado interno (en adelante CAI).

través de una polifonía de voces que nos revelan la memoria colectiva de las víctimas desde la perspectiva mítico-andina.

Planteamos en nuestra tesis que la novela *Rosa Cuchillo* puede ser considerada como un lugar o monumento de la memoria, pues articula una heterogeneidad de voces y, por lo tanto, una diversidad de memorias sobre los acontecimientos del CAI. Así mismo, desde esta memoria diversa, se actualizan y muestran los hechos de la violencia. En este sentido, la novela, como conservadora de la memoria colectiva, nos expone los flujos de una violencia directa, estructural y cultural en donde el cuerpo, el cuerpo social y el cuerpo social del mito, respectivamente, sufrieron los embates de fuerzas que los vulneraron, discriminaron y sometieron. Por esta razón, debido a que representa los actos más intensos de la violencia y sus consecuencias humanas, sociales y culturales, planteamos que la novela expresa un discurso concluyente de la No-violencia como alternativa de resolución de los conflictos, pues, consideramos, que solo un cambio radical hacia el horizonte opuesto de una realidad es factible cuando se agota el confín de lo posible o razonable en el mundo, aún, vigente.

Lo que postulamos es que la No-violencia es engendrada de la violencia extrema sufrida por una realidad cultural. El Pachacuti en la novela, no necesariamente representa el retorno de una divinidad andina, sino una fuerza social y cultural que redime e impulsa a un pueblo a vivir una realidad opuesta a la sufrida. Por lo tanto, el Inkarrí no tiene por qué *ser*, necesariamente, el caudillo andino que guía a sus huestes a la lucha por el poder para dominar a los dominantes, sino el signo mítico empujado por la memoria histórica de una violencia que alcanza

su culminación cuando es sujeto a la impiedad y por la cual busca cambiarla -voltearla- desde una lógica opuesta.

Consideramos que suscribir el aspecto literal del mito de Inkarrí y el (r)establecimiento del Pachacuti y no la extensión de su simbología más allá de lo meramente místico y sobrenatural, agota el alcance proyectivo de la novela como propuesta de resistencia, renovación y autonomía cultural del mundo andino, por lo cual, *Rosa Cuchillo*, desde la memoria, no solo narra hechos, sino, también, nos muestra un camino como propuesta subyacente de reconciliación.

En el primer capítulo, realizamos un balance de las observaciones, opiniones, comentarios y estudios que se han elaborado sobre nuestra novela objeto de estudio para afinar el norte de nuestra investigación y aquilatar las afirmaciones que nutren nuestra particular mirada; así mismo, para deslindarnos de aseveraciones que no compartimos. En este sentido, observamos que la crítica en general se ha dirigido por tres horizontes que no necesariamente coinciden en sus valoraciones: primero, rescatan el suministro mítico de la novela en la propuesta narrativa y la relacionan con el aspecto milenarista y utópico del mundo andino; segundo, analizan el discurso ético de la representación y el alcance de su verosimilitud desde la cosmovisión andina como propuesta ideológica y; por último, examinan el discurso de poder desde los conceptos de colonialidad y sus variantes colindantes y antagónicas.

En el segundo capítulo, en el cual exponemos nuestro marco teórico desde un enfoque interdisciplinario, son imprescindibles los aportes de Mijail Bajtín, Iuri

Lotman, Maurice Halbwachs, Tzvetan Todorov, Pierre Nora, Paul Ricoeur, Manuel Reyes Mate, Wálter Benjamin, entre otros, pues nos proporcionan un aparato interpretativo que tienen como columnas medulares a las categorías de *memoria y violencia*. A partir de este lente estructural aseveramos, respecto a la primera, que todo texto escrito, principalmente narrativo, contiene una voz enunciativa y, detrás de ella, una memoria de donde surge y se constituye la realidad representada. Entonces, al afirmar que la novela presenta una diversidad de voces, estamos aduciendo que estas provienen de una diversidad de memorias, es decir, detrás de una polifonía de voces, existe una memoria colectiva. Así mismo, sobre la segunda, consideramos que toda violencia en un mismo territorio político es el resultado de la colisión de dos fuerzas antagónicas que buscan la preeminencia y legitimación de sus respectivos medios y fines: la hegemónica y la subalterna. Esta última, de alcanzar su objetivo, mantendría el estado de violencia para contener el poder, generando la continuidad de las fricciones. Esta violencia se evidencia desde lo invisible, desde los parámetros etéreos de la cultura, la cual se vierte en el ámbito estructural de la sociedad entre los mecanismos de poder que justifican la violencia objetiva. Solo cuando la violencia limita y traspasa lo inimaginable o fractura las fibras más íntimas (humanas, sociales y culturales) del *otro* es cuando la respuesta más plausible para acabar con ese estado de vulneración es la oposición de la violencia: la No-violencia.

En el tercer y último capítulo nos centramos en el análisis de la novela aplicando las categorías antes mencionadas. En esta parte de la tesis explicamos que *Rosa Cuchillo* puede ser considerada como un lugar o monumento de la

memoria, pues articula las diversas memorias de las víctimas de la violencia del conflicto armado interno desde una perspectiva mítico-andina. Así mismo, elucidamos que a raíz de la memoria de la violencia -en el extremo límite de lo canallesco- posibilita un discurso propositivo de la No-violencia, partiendo de la activación del mito andino del Inkarrí y el establecimiento del Pachacuti, no como un cambio de roles (de dominante a dominado y de dominado a dominante), sino como una variación radical en el orden del mundo: pasar de una situación de violencia a otra de No-violencia. A diferencia de las diversas opiniones de un sector importante de la crítica, nuestro análisis de la novela nos lleva a considerarla como un bastión para la paz y la reconciliación en base a la instauración del discurso de la no-violencia desde la narrativa del mito andino.

Finalmente, nos parece importante subrayar que este trabajo pretende abrir un camino paralelo a las investigaciones y comentarios hasta ahora realizados sobre *Rosa Cuchillo* desde el diálogo de diferentes disciplinas de conocimiento, teniendo como eje articulador a los estudios literarios. Así mismo, nuestra finalidad dista de ser la culminación de las apreciaciones entorno a los conceptos de memoria y violencia; más bien, pretende ser un punto de partida que haga posible la generación de nuevas interrogantes con el objetivo de que, a través de la horizontalidad dialógica de perspectivas, reflexionemos, pluricentralizadamente, sobre la no-violencia, el perdón, la reconciliación y justicia, que tanta falta le hace a nuestro país.

CAPÍTULO I

BALANCE DE LA CRÍTICA SOBRE LA NOVELA *ROSA CUCHILLO*

La violencia política interna desatada en la década del 80 e inicios de los 90 ha generado, según el *Informe Final*³ de la Comisión de la Verdad y Reconciliación, alrededor de 70 000 víctimas entre muertos y desaparecidos. De cada cuatro personas, tres pertenecieron al espacio rural del país, siendo Ayacucho el departamento que más ha sufrido el azote del CAI. A partir de estos hechos se han desplegado una serie de publicaciones de textos narrativos que intentan acercarse, desde la ficción, al entramado histórico de ese periodo. Las posiciones son, en muchos casos, divergentes, pues responden a perspectivas de la realidad que operan en ámbitos ideológicos disímiles, así como por la ubicación referencial de las publicaciones o el ámbito de procedencia de los autores.

Es ya conocido el debate entre escritores criollos y andinos⁴ que se inició en el Encuentro de Narradores Peruanos en Madrid del 23 al 27 de mayo del 2005, la

³ Este monumental texto fue dado a conocer en el año 2003 durante el gobierno del presidente de Alejandro Toledo y consta de 9 tomos.

⁴ En el diario *Peru 21*, se desarrolló un espinoso debate entre estos escritores que trató, principalmente, sobre las diversas propuestas y críticas de la realidad creativa y del mercado editorial en nuestro espacio literario nacional. Miguel Ángel Huamán (2006), asertivamente, manifiesta al respecto: "Desde nuestra particular lectura si algo positivo podemos extraer de la polémica es que ha servido para poner en evidencia las contradicciones de nuestra formación literaria. Primer paso para intentar superar nuestras limitaciones colectivas en el terreno de lo literario". (p. 137)

que continuó en suelo peruano a través del diario *Perú 21* -entre otros medios- en el cual la polarización era clara y también la persistencia de una posición innegociable por ambos lados. Esta polémica puso en evidencia las discrepancias ideológicas y referenciales respecto al acto creador y las disyuntivas en el mercado editorial, lo que se extenderá en las propuestas acerca de la representación de la violencia en cada una de las obras de sus exponentes.

La novela *Rosa Cuchillo* es una de las obras más importantes aparecidas casi a fines de la década del 90 que intenta acercarse, desde una visión mítico-andina, a la comprensión del CAI, a través de la memoria de sus principales protagonistas-víctimas pertenecientes al mundo andino. Esta novela forma parte del corpus narrativo al cual Miguel Ángel Huamán (2006) denomina como *andina* por manifestar en su escritura literaria “(...) nexos con la visión mítica ancestral y (...) junto a la tradición, la modernidad de las técnicas narrativas” (p. 138). Cabe precisar que, para Huamán, esta narrativa no se reduce a lo meramente campesino o al ámbito rural, sino, principalmente, a su “(...) carácter programático en términos culturales y políticos (...) debe ser leído como una propuesta simbólica y estética que creemos propia de la escritura literaria” (Huamán: 1999, p. 112). No es nuestra intención discutir aquí la ubicación textual de la novela, sino las diferentes propuestas interpretativas que se han desarrollado desde su aparición pública en 1997.

La crítica en general no ha menoscabado su preocupación por el estudio de esta novela, por ello, no sólo existen trabajos de académicos o creadores peruanos, sino también de estudiosos extranjeros que revisaremos y comentaremos a lo

largo de este capítulo. Para tal objetivo, hemos dividido y sintetizado en tres apartados específicos a esta sección de nuestra investigación: A) La insistente preocupación crítica acerca de la trascendencia de los mitos andinos en la novela, así como sus diferencias y analogías respecto a la implicancia de los conceptos de mesianismo y utopía; B) el desenvolvimiento de un discurso ético-cultural respecto a la representación –y su verosimilitud– de la violencia y las propuestas subyacentes a la novela; y, C) el discurso de poder interpretado a partir de los enfoques de Colonialidad, Postcolonialidad y Neocolonialidad.

1.1 TRASCENDENCIA DEL MITO. MESIANISMO Y UTOPIA

Los estudios esgrimidos en función al tema del mito en *Rosa Cuchillo* han sido cuantiosos. La referencia a la utopía andina estudiada por Alberto Flores Galindo⁵ ha sido una de las constantes de la crítica; sin embargo, la proyección valorativa de la misma, así como las conclusiones finales, han sido distintas en muchos casos. A continuación, analizaremos las propuestas de algunos trabajos que infieren de la novela la reivindicación del mundo andino a través del mito de Inkarrí.

James Higgins (2010) plantea brevemente que *Rosa Cuchillo* “(...) pretende reflejar el pensamiento mágico–religioso y milenarista del campesino indígena” (p.104). Identifica en la protagonista, quien da título a la novela, a la mujer-madre sufriente que recorre, en un largo peregrinaje, los mundos de ultratumba. En gran parte del trayecto es guiado por su perro Wayra hasta descubrir su verdadera

⁵ Según Flores Galindo (2015): “La utopía andina es los proyectos (en plural) que pretendían enfrentar esta realidad. Intentos de navegar contra la corriente para doblegar tanto a la dependencia como a la fragmentación. Buscar una alternativa en el encuentro entre memoria y lo imaginario: la vuelta de la sociedad incaica y el regreso del inca.” (p. 21)

identidad: en su vida inmortal fue la diosa Cavillaca. Según la novela, esta diosa deseó experimentar la existencia como mortal. Gracias a ella conocemos con mayor detalle el origen divino de su hijo Liborio, pues había sido seducida por el dios montaña de su pueblo: Pedro Orcco.

Así como otros críticos han señalado, Higgins repara en la resolución de Liborio acerca de agenciar una subversión al interior de Sendero Luminoso en la cual los naturales sean quienes la dirijan, con el fin de restablecer el poder de los naturales. Para ello, observó que, en su tiempo, ya se estaba desarrollando el Pachacuti (mundo al revés): un cataclismo que obedecía a sus intereses de autonomía. Es así que, a la muerte del héroe, esta utopía andina no acaba, más bien se configura de una manera más mística "(...) porque como hijo de dioses Liborio personifica un ideal colectivo que ha de seguir encarnándose" (2010, p. 106). Higgins no profundiza en su ensayo sobre el tema de la desconexión de semiósferas⁶ diferentes y contrapuestas (occidental y andina), pues su objetivo es analizar de manera panorámica la narrativa de la violencia política de los 80 y 90; sin embargo, realiza un alcance que nos parece importante:

Colchado Lucio nos proporciona la imagen de una sociedad andina donde las heridas de la Conquista aún no se han cicatrizado y donde el pueblo indígena sigue repudiando el orden occidental y abrigando la esperanza milenarista de que se restaure el antiguo orden andino. (p. 106)

En esta cita, podemos observar que Higgins resume la posición que algunos investigadores de la novela han evidenciado en sus trabajos: la divergencia

⁶ Entendemos por Semiósfera a todo espacio semiótico que se significa cerradamente y que se encuentra limitada por fronteras (sus límites) para, desde una posición fija, poder dialogar con otras culturas. Todo discurso debe cruzar la experiencia semiótica en la semiósfera para concretarse. Según Iuri Lotman (1998): "Uno de los fundamentos de semiósfera es su heterogeneidad". (p. 160)

radical e histórica entre la semiósfera occidental y la semiósfera andina⁷, en la cual, a diferencia de Mario Vargas Llosa, quien considera necesario la inserción del ande en el proyecto de la modernidad occidental para el progreso del país⁸, destaca el cerco cultural que equivaldría a una autonomía político-social, tal como gozaron (los indígenas) antes de la llegada de los españoles.

Con Higgins, podemos observar el derrotero que la crítica ha ido desarrollando a través de los años respecto a la representación ficcional de los mitos andinos. Veremos a continuación como es que las voces interpretativas van delineando posiciones opuestas respecto a la consolidación del Pachacuti: confrontación y eliminación del otro que tiene el poder o la búsqueda de un nuevo orden que logre asimilar a los otros que compartan la cosmovisión andina.

Miguel Gutiérrez (2003) deslinda una posición radical respecto a las intenciones del movimiento runa en *Rosa Cuchillo*; a diferencia de Arguedas, que apelaba al ideal cultural de “todas las sangres”, el crítico-novelistas afirma que la revolución de “(...) los runas establecerán su hegemonía con exclusión de las demás sangres” (p. 184). No compartimos esta visión de Gutiérrez (2003) respecto a la novela y su creador pues reduce la representación de los mitos a “(...) interpretaciones personales de la antropología andina para acceder y

⁷ Este divorcio medular es estudiado por Edith Pérez en su tesis de licenciatura que presentó en la Universidad Nacional Federico Villarreal en el año 2007, la cual, después publica en forma de libro en el 2011 con el auspicio de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

⁸ Miguel Gutiérrez (2007) también apuntala esta visión de Vargas Llosa respecto al mundo andino. Me parece pertinente citarlo para la mejor comprensión de este punto. En su ensayo *La novela y la guerra* manifiesta que “(...) lo que nuestro primer novelista propone es el desarrollo capitalista de la sociedad andina, con la transformación de los indios en medianos propietarios y en hombre libres capaces de fundar una burguesía indígena. Pero para ellos los indios tendrían que renunciar a sus costumbres, su cultura, su identidad, a su propia alma, lo cual, por desgracia, implica otra forma de etnocidio”. (parr. 10)

comprender la violencia (...)” (p. 184) desvinculándolos de un marco general donde la memoria colectiva se inserta en la comprensión cultural de una historia (o historias) que representa fricciones históricas. Más adelante veremos que, si es cierto que la propuesta de la revolución runa es desarrollar un sólido cerco cultural, una mirada más integral de la totalidad nos remitiría a la idea de que ello es una respuesta contradictoria en la misma dimensión que el Otro para legitimarse como un centro de proyección discursiva que tiene sus propios parámetros de poder y que obedecen a toda una compleja red de memorias encontradas y desencontradas que la identifican.

Consideramos que Miguel Gutiérrez (2007), en un texto posterior, acierta, respecto al contraste esbozado entre la novela *Lituma en los andes* de Mario Vargas Llosa y *Rosa Cuchillo* de Óscar Colchado, al considerar que ambas desarrollan miradas opuestas sobre el mundo andino. Citamos:

(...) presuponen la desaparición del mundo contrario; el autor de LA mediante el desarrollo capitalista de las poblaciones indígenas y RC mediante una restauración del mundo antiguo, no una revolución, sino el desencadenamiento de un nuevo Pachacuti. (parr. 15)

Sin embargo, la antítesis expuesta sólo se concreta en el plano superficial. Si es cierto que existen claras diferencias entre las novelas mencionadas, consideramos que sus argumentos fuerzan, en su interpretación, puntos coincidentes de oposición, que una visión profunda de la proyección cultural que proponen. Gutiérrez afirma que Óscar Colchado, haciendo referencia a Arguedas, “(...) ha querido ir más allá del maestro no solo tratando de fusionar la mitología andina con la realidad empírica, sino que ha querido mostrar un

mundo indígena sin intermediarios, es decir, confiriéndoles voz propia a los personajes de la historia” (parr. 12). Hace alusión también a Eleodoro Vargas Vicuña y la representación de voces mestizas en su narrativa. Con la vinculación con estos autores intenta demostrar el carácter novedoso del manejo de la estructura narrativa en *Rosa Cuchillo*, restándole méritos al plano del contenido y su propuesta cultural. Por ejemplo, realiza dos observaciones: “La primera tiene que ver con la cosmogonía indígena que Rosa Cuchillo revelaría, y la segunda se refiere a la voz y la visión narrativa” (parr. 14). Sobre la primera, manifiesta que *Rosa Cuchillo* recoge un arsenal mítico que proviene de fuentes autóctonas y no autóctonas, así como de la secuela de adiciones y adaptaciones míticas que fueron una realidad ejercida por las congregaciones religiosas en su afán de evangelización. Menciona, entre otros aspectos, la visión trinitaria del panteón andino que proviene de Dante y el cristianismo; así mismo, compara al Hanan Pacha con el olimpo griego, reduciendo la descripción de los mundos de los muertos andinos como una “(...) esquemática guía arqueológica” (parr. 14). Respecto a la segunda, concluye que, detrás de las voces narrativas conferidas a personajes indígenas, encubre en realidad a “(...) un autor oculto (un mestizo letrado, conocedor de la literatura occidental) que es el verdadero responsable de los discursos narrativos (...)” (parr. 14); para esto identifica en el narrador en segunda persona como “(...) un “tú” que desde la muerte habla a la conciencia de Liborio y propone “el mensaje” de la novela” (parr. 14). Más adelante de estas disquisiciones afirmará también, en relación a las novelas mencionadas líneas arriba, que éstas presentan dos universos antagónicos que han entablado, en su representación, las raíces de una guerra de razas de carácter fundamentalista.

Discrepamos de las afirmaciones del profesor Miguel Gutiérrez. Afirmar que *Rosa Cuchillo* delata un deseo de anular o aniquilar el mundo occidental a través de una guerra de razas, evidencia una doble falencia. Desde nuestra perspectiva, en primer lugar, lo que la novela propone es la asimilación tácita de algunos elementos culturales de occidente como autorepresentación ante la heterogeneidad de culturas y tradiciones. Estas se conforman en los constantes escenarios conflictivos de nuestra historia que buscan legitimar una forma de conocimiento que se resiste a las imposiciones foráneas. En segundo lugar, no es una guerra de razas excluyentes lo que postula la novela, sino el conflicto de dos referentes culturales en donde uno, el subalterno, busca imponer su presencia a través del despertar del mito ante el otro hegemónico.

Una de las afirmaciones que más adelante defenderemos es que para Liborio, uno de los protagonistas de la novela, las diferencias culturales no se concretan a partir de propiedades raciales o fenotípicas⁹, pues ello se reduce a lo aparential; él prefiere apelar a la integración de todos aquellos que poseen “alma india” (RC, p. 114), es decir, a aquellos que se sienten excluidos por el otro occidental y aún mantienen rezagos de su visión ancestral del mundo. Es por ello que el protagonista no acepta que el practicar sus actividades comuneras tradicionales signifique volver a una etapa tahuantinsuyana, sino despertarla, pues los naturales aun los mantienen en su imaginario colectivo. Por un lado, se

⁹ Sobre este punto es importante mencionar el trabajo de Marisol de la Cadena (2004) quien en sus investigaciones sobre el tema de racismo en el Cuzco concluyó que el concepto de **raza** ha variado su recepción valorativa al de **cultura** menoscabando sus tradicionales variantes discriminadoras a un tipo de *fundamentalismo cultural* que surgió con los primeros indigenistas cuzqueños como Luis E. Valcárcel brindando un papel preponderante al concepto de mestizaje. Podemos citar: “Relegado al olvido oficial y reprimido por el rechazo cotidiano de la élite, el mestizaje ha sido, sin embargo, reivindicado y redefinido por la clases trabajadoras como una alternativa que, a la vez que fortalece su capacidad política, no implica un rechazo a la cultura indígena –si bien sí conlleva una distancia respecto a la indianidad”. (p. 29)

desprende de la novela la defensa de una semiósfera que se identifique con los hábitos¹⁰ de un grupo humano (andino) y, por el otro, pretende incluir a aquellos que compartan su referente simbólico. Existe una abertura y un cierre, territorializado sógnicamente como defensa de lo que se considera autóctono (sobreviviente o resistente), pero en un campo ideal, aún por concretarse. Consideramos que, precisamente, ésta es la utopía¹¹ que surge en tiempos de crisis, en tiempos en que lo político es insuficiente para proyectar una realidad tangible y fomentar, en el caso andino, la decolonialidad del sujeto subalterno que precisa cimentar y resaltar su legítima diferencia.

Por otro lado, Gutiérrez hace referencia, como mencionamos líneas arriba, a un *autor oculto y mestizo* como el responsable del narrador en segunda persona que le habla desde la muerte a Liborio. Consideramos que la novela no brinda señales precisas de que el mencionado narrador (homodiegético) provenga de este espacio. Gutiérrez evidencia, además, una connotación occidental sobre este término. Para la racionalidad mítica andina, este ámbito se divide en tres mundos de ultratumba (Kay pacha, ukhu pacha y el hanan pacha) que son considerados como una vida que se prolonga después de la muerte. Gutiérrez

¹⁰ Entendemos este concepto de Pierre Bourdieu (2011) como regímenes cognitivos que delinean nuestra manera de pensar, creer, apreciar y evaluar el mundo social. Según palabras de este pensador, el habitus es “El principio unificador y generador de todas las prácticas y, en particular, de esas orientaciones que se describen comúnmente como “elecciones” de la “vocación”, cuando no como efectos de la “toma de conciencia (...) sistemas de disposiciones inconscientes, que es el producto de la interiorización de las estructuras objetivas y que, en tanto que lugar geométrico de los determinismo objetivos y de una determinación del porvenir objetivo y de las esperanzas subjetivas, tiende a producir prácticas y, por ello, carreras objetivamente ajustadas a las estructuras objetivas”. (p. 42)

¹¹ Fredric Jameson (2007) analiza la utopía desde esferas del llamado primer mundo donde se opera la utopía como el miedo al cambio en tiempos de inestabilidad política, como generador de un nuevo tipo de goce que amenaza las individualidades. La utopía se muestra como el resultado del miedo producto de las desestabilidades políticas que generan su violencia y que les obligan a replantear la realidad del goce por el mismo miedo a la pérdida del deseo. Entiendo –para nuestro espacio– que la utopía del otro subalterno reproduce en el otro hegemónico el miedo medular al imaginar un nuevo tipo de goce.

no específica desde dónde emite su voz este narrador; así mismo, considera que le habla a la conciencia de Liborio, esto quiere decir que, o mantiene un diálogo pleno con él o, en el mejor de los casos, es un receptor pasivo que solo escucha la descripción de lo que en el presente le está ocurriendo. Desde nuestra óptica, consideramos que es imposible que Liborio esté presente en el instante mismo en que el narrador describe los hechos, pues es de él, precisamente, de quien se está tratando, por lo que evidenciamos cierta distancia temporal y espacial entre ambos. En todo caso las hipótesis más aceptables serían: primero, que Liborio se encuentra junto al ser del narrador y que ambos observan como ya ocurrido, lo que narra; segundo, que Liborio se replantea y narra los hechos a sí mismo instantes después de ocurridos; tercero, sería un monólogo en donde el narrador se dirige a Liborio desde una posición divina o superior, analizando y pensando sobre los hechos que le acaecieron a este último. En el tercer capítulo de nuestra investigación, nos enfocaremos sobre la naturaleza de este narrador con mayor amplitud.

La preocupación sobre la identidad de este narrador homodiegético en segunda persona ha calado hondamente en las disquisiciones de otros críticos, pues la definición de su ubicación puede justificar –y en muchos casos lo hace- el marco interpretativo que proponen. En este sentido, Jasper Vervaeke (2009) coincide con la segunda hipótesis planteada en el párrafo anterior. Al respecto, dice:

Aunque también el lector puede sentirse aludido, me parece que Liborio es narrador y narratario a la vez, que el uso del “tú” busca, sobre todo, el diálogo del personaje consigo mismo. En este caso, tendríamos una especie de “yo” desdoblado que recuerda posteriormente y se dirige a sí mismo como a otro, en un intento de reconstruir los acontecimientos y de desentrañar su sentido. (p.14)

A pesar de que este reconocimiento del narrador en segunda persona es coherente con las marcas lingüísticas que presenta, no deja de ser una hipótesis que Vervaeke plantea como única, pues no expone otras a consideración. Según la cita, esta voz analiza los sucesos después de ocurridos en el mismo mundo diegético del protagonista y es la misma conciencia de Liborio quien lo desarrolla. Entonces, según esta línea interpretativa, la comunicación mencionada no existe sino un extenso soliloquio crítico. La comunicación es intercambio de mensajes entre dos o más hablantes en donde uno decodifica lo enunciado por el otro y viceversa. Como observamos, ello no sucede en la realidad narrativa expuesta por la diégesis de Liborio.

Esta aseveración de Vervaeke le permite observar la independencia diegética de los tres relatos desarrollados en la novela (Rosa Cuchillo, Liborio y Mariano Ochante). Cada uno tendría a un narrador homodiegético que, desde su propia mirada, describen los sucesos personales y factuales de acuerdo con el momento y el mundo en que se desenvuelven, en una totalidad narrativa en la cual estos relatos se imbrican constantemente formando una unidad mayor. Claro está, que la mirada de los tres narradores emerge de una visión mítica del mundo, más cerca o más lejos del centro mismo de la semiósfera andina, pero al interior de todos modos, el cual sería, según este autor, lo que impulsa la novela.

Vervaeke estudia la novela recogiendo aportes de diferentes posiciones críticas, en muchos casos antitéticas. Enfatiza su simpatía por el trabajo de Víctor Quiroz,

pero llegando, paradójicamente, a conclusiones contrapuestas. Cita a este último para constatar el intento del discurso de la novela acerca de lograr una transculturación conciliadora entre la cultura occidental y la cultura indígena, pero que se ve en realidad dificultada e imposibilitada por formar parte de cosmovisiones antagónicas. Es decir, la articulación entre dos semiósferas históricamente opuestas es un intento fallido del autor de la novela, producto de la oclusión cultural a la que están inmersas, lo cual se observa en los sustratos pretextuales con los que se relaciona *Rosa Cuchillo*. Vervaeke, en contraste a Quiroz, afirma:

Algunos aspectos de Rosa Cuchillo sí delatan el deseo de una “transculturación” entre la cultura indígena y la cultura occidental. Lo que parece ocurrió, sin embargo, es que Colchado, en su intento de articularlas, muchas veces termina confirmando la dificultad de esa fusión: en este sentido no solo me parecen significativos el (fra)caso de la relación entre Liborio y Angicha y la a veces cuestionable eficacia comunicativa del lenguaje híbrido, sino también la “intertextualidad transcultural” (Quiroz) que se establece entre las tradiciones literarias andinas y textos fundamentales de la cultura occidental como la Biblia, La Divina Comedia y La Odisea. Si Rosa Cuchillo logra establecer una intertextualidad complementaria entre lo andino y los hipotextos occidentales mencionados, ello se debe a que todos éstos son textos premodernos, expresiones de visiones del mundo en cierto sentido comparables a la cosmovisión mítico-religiosa andina. (p. 19)

Al explicar esta separación de culturas no articulables, Vervaeke está tomando una dirección contraria a la de Quiroz, pero basándose en los argumentos de este último y su visión postcolonial acerca de la nueva relación entre el mundo occidental y el mundo andino. Consolida esta afirmación al analizar el papel de Liborio dentro de la revolución senderista. Considera que Liborio brinda importancia a esta insurrección armada, pues sería el conducto hacia un nuevo orden, distinto de lo que los mismos revolucionarios occidentalizados buscaban,

un orden donde los naturales netos serían los que la dirijan. De acuerdo con Vervaeke “(...) la función principal del personaje de Liborio, a pesar de tener más interioridad y carácter reflexivo que el de Rosa, consiste en simbolizar el regreso de Inkarrí, el cumplimiento de la utopía andina” (p. 15). Ahora, es preciso deslindar que esta misión que se adjudica Liborio, no la hubiera concebido si no se afiliaba a Sendero Luminoso, movimiento que será una especie de “vientre de alquiler” de donde surgirá su contradicción y será precisamente esta –la contradicción– la que cimiente la posición mítica del protagonista y su intención de forjar un Pachacuti. Precisa Vervaeke que la unión entre Anguicha y Liborio pudo muy bien significar una relación entre lo occidental y lo andino, pero su interrupción será la que destierre ese deseo.

Vervaeke concluye que las intenciones de la novela *Rosa Cuchillo* son propósitos frustrados, pues buscan representar un hibridismo cultural entre lo andino y lo occidental como superación de la confrontación histórica entre ambas. Este paralelo crítico se daría a través de: (1) en el plano de la forma, la construcción de un lenguaje diglósico¹² y (2) en el plano del contenido, el aprendizaje de Liborio sobre las estrategias militares de los senderistas. Suscribimos ésta última apreciación crítica, pero no el juicio de valor que realiza al final de su trabajo. Termina diciendo que *Rosa Cuchillo*, al igual que *El misterio de San Andrés* de Dante Liano, tiene la importancia de brindar al indígena el papel de protagonistas de sus novelas, afirmando que, precisamente, hoy en día desarrollan un papel cada vez más determinante en la sociedad latinoamericana. Considera que la

¹² Víctor Quiroz, en su tesis de licenciatura que más adelante estudiaremos, brinda importancia a este aspecto de la novela por desarrollar un bilenguaje que intenta mostrar, en el plano de la forma, la supuesta superación de las jerarquías culturales y lingüísticas.

confrontación entre ambos mundos es inevitable por lo que “(...) Colchado tiende a **recaer**¹³ en la imagen dual que daban los narradores indigenistas de la sociedad Peruana” (p. 22). Sobre esto inferimos que, para Vervaeke, el aspecto híbrido que intenta cuajar la novela a nivel lingüístico y temático es un intento de superación de la confrontación cultural, pero que al no consolidarse frustra esa posibilidad que significaría una evolución de lo anterior y que supuestamente sería la intención de Colchado. Es discutible esta apreciación, no sólo porque habla por Colchado acerca de su supuesta intención articuladora, sino también por considerarla superior, como si la solución a los problemas del sujeto subalterno andino se definiría por la inserción del mundo mítico quechua al discurso postmoderno a partir de la autonomía de su propia voz dentro del ámbito occidental.

Volviendo a la percepción de la crítica acerca del narrador homodiegético en segunda persona, nos parecen interesantes los aportes que ofrece Juan Carlos Ubilluz (2009) quien, a partir de la identificación de esta voz narrativa, desarrolla la complejidad de su análisis sobre el fantasma de la nación cercada en *Rosa Cuchillo* y la manera de cómo se despliega para delimitar su radical escisión cultural entre el mundo andino y el mundo occidental. En esta línea, conjetura:

Finalmente, el uso del “tú” de parte del narrador para dar cuenta de las acciones y de los pensamientos de Liborio reafirma su “alma india”. En Candela quema luceros el enunciador del “tú” que interpela a Cirilo es el sujeto colectivo de Yawarhuaita. En Rosa Cuchillo se da lo mismo, pero de una manera decididamente metafísica; aquí el sujeto que interpela a Liborio con el “tú” es el gran Gápaj el hacedor del universo andino. ¿Y qué mejor garantía de la existencia del alma de un Dios? Aunque, en realidad, en la novela son dos. (pp. 54 - 55)

¹³ El énfasis es nuestro

Ubilluz remarca que esta divinidad tiene una identidad duplicada en donde una sustenta a la otra simbólicamente. Cita a Pascal para dilucidar su propuesta a partir de la identificación del Dios de los sabios y el Dios de la fe. En la novela, identifica al primero con el Janaq Pacha y al segundo con el gran Gápaj “O dicho de un modo menos metafísico, el orden cósmico andino es el gran Otro como orden simbólico y el gran Gápaj es el gran Otro como sujeto, el Otro del Otro” (p. 55). Ubilluz distingue, apoyado en la enseñanza lacaniana, que en *Rosa Cuchillo* no se pretende negar la existencia del gran Otro, sino más bien reafirmarla; es decir, a diferencia del paso nietzscheano, Dios no ha muerto; es imposible asumirlo como inexistente y ello se denota a partir de la desalienación de Liborio respecto del mundo occidental: “primero Liborio se desalienta de la ideología del Perú oficial, y luego de la ideología de Sendero Luminoso” (p. 56). Esto ocurre porque el protagonista tiene un lugar permanente en el marco de valores de la cosmología andina y, esta, se sustenta por el gran Otro, por la divinidad del gran Gápaj.

El punto culminante de las disquisiciones de Ubilluz sobre el narrador homodiegético en segunda persona se da al identificar a esta voz como el gran Gápaj, pues sería el dios-sujeto que interpela a Liborio en su realización de la revolución de los naturales en donde solo participarían aquellos que tienen *alma india*. Entonces, el sujeto humano sería un vínculo con el sujeto cósmico divino en la que el primero no es esencialmente libre, pues su libertad es “(...) en breve, la libertad de elegir el lugar en el orden cósmico que les es asignado por el Dios-Sujeto que lo interpela como “tú”” (p. 56). A partir de estas premisas, Ubilluz

intenta demostrar el carácter excluyente del mundo andino, en donde la modernidad occidental no tendría asidero en un mundo que, a partir de la revolución de los naturales y el establecimiento del Pachacuti, volvería a sus raíces premodernas. Ubilluz objeta esta intención explícitamente. No consiente la realidad del orden actual que invisibiliza y denigra a los sujetos andinos en un sistema injusto, pero tampoco acepta la idea contraria de estar entrampados “(...) en un fantasma que los aparta de la modernidad (...) porque nos parece implausible pensar que el vínculo entre el hombre andino y su tradición no haya sido modificado por la modernidad” (p. 57). No considera adecuada la visión de un posible retorno a un “pasado idílico”, a un mundo acabado, pero actualizado por el sueño de los justos.

En base a este cuadro analítico, el autor propone el concepto de *síntesis disyuntiva* en base a la definición de Gilles Deleuze (*Anti-Edipo*) a quien menciona. En sus conclusiones, cuestiona los lamentos acerca de la pérdida de la tradición andina por parte de Colchado y Huamán Cabrera, así como la dificultad de integrar el mundo andino a la modernidad criolla que sí hacen tanto Vargas Llosa como Cueto. Es por ello que considera que se debe repensar la realidad andina desde la reafirmación de la disyunción cultural entre ambos referentes como una actualización de la diferencia, “(...) la apuesta consiste en insistir en la desintegración, en re-afirmar la modernidad andina como un real que excede a la voluntad integracionista de la modernidad criolla”. (p. 58)

Consideramos que Ubilluz desarrolla un análisis concienzudo acerca del papel del personaje Liborio en *Rosa Cuchillo*; compartimos su idea acerca de la

viabilidad de replantear el conflicto entre el mundo andino y criollo tal como resumimos arriba, pero no suscribimos la conclusión que esgrime respecto al congelamiento cultural del mundo ancestral andino y la búsqueda de su retorno en un nuevo orden que, mediante otro Pachacuti, excluya a quienes no son runas. Mantenemos esta posición porque consideramos que la novela sí plantea, sugerentemente, una forma alternativa de modernidad desde la cosmovisión andina, la que solo podríamos identificar si analizáramos la totalidad de la obra y no solo el complejo desarrollo de uno de los protagonistas. En este sentido, colindante a Vervaeke¹⁴ y Carmen Saucedo, proponemos que la novela no aniquila o relega al referente criollo occidental, sino la (re)sitúa como parte de una recomposición del orden sociocultural.

La posición casi generalizada de la crítica manifiesta que *Rosa Cuchillo* propone una visión arcaica de la realidad andina y que el único camino para su autonomía es la promesa de una violencia producida por una guerra de castas. Por la línea esbozada de Miguel Gutiérrez, quien se adhiere a lo anterior, se encuentran los trabajos de Gonzalo Gamio Gehri (2008) y Mario Wong (2008).

El primero no oculta su admiración por la calidad artística de la novela, pero manifiesta su preocupación sobre lo que considera es su tesis principal: el posible establecimiento de una nueva violencia en el Perú. Gamio (2008) considera que Colchado brinda dos salidas para la solución de las disyuntivas

¹⁴ Cito: "(...) a excepción hecha de algunas frases sugestivas de algunos textos indianistas que llegaron a predicar la destrucción del mundo occidental. Más bien, la novela recalca la necesidad de un movimiento que reivindique los derechos étnicos y políticos de los indígenas. Y acierta que replantear que una de las razones principales de la ausencia en Perú de tal movimiento —a diferencia de Ecuador y Bolivia— ha sido la guerra interna". (Vervaeke 2009, p. 19)

andinas: o el olvido total de los conflictos históricos o el desentrañamiento de una violencia desgarradora producida a través de un Pachacuti; afirma:

No se trataría de luchar contra la exclusión y fortalecer una cultura del reconocimiento de las etnias y los credos que componen el Perú. Para los personajes épicos de *Rosa Cuchillo*, la solución sigue siendo la guerra sin más. (parr. 6)

Al igual que Gutiérrez, considera que el mundo andino, desde la propuesta de Liborio, intenta realizar la exclusión del otro occidental, tanto como este lo ha desarrollado desde la conquista, apelando a la imagen simbólica del Pachacuti donde “(...) la posibilidad de una comunidad plural le parece insostenible” (parr. 7). Gamio Concluye su artículo haciendo una invocación a sus lectores: rechazar el mensaje final de un personaje idealista como Liborio quien apela por una nueva violencia en el Perú, situación que los peruanos debemos impedir por saber, supuestamente, cuáles son los daños. Creemos con firmeza que esta deducción apocalíptica que Gamio elabora no es sino la proyección de los miedos de una clase criolla que siente la posibilidad de sufrir las mismas atrocidades que efectuaron en toda la historia republicana hacia el mundo andino; realidad que estamos seguros, no es lo que *Rosa Cuchillo* propone.

En esta dirección se ubica la lectura de Mario Wong (2007). Desde el título de su artículo: *La utopía arcaica en Rosa Cuchillo* podemos entrever su deuda analítica con el libro de Mario Vargas Llosa: *La utopía arcaica*. José María Arguedas y las ficciones del Indigenismo. Wong refiere que la novela propone la regresión a una especie de arcadia andina que se actualizaría después de la victoria de la revolución de Liborio, pues este representa un Inkarrí que

devolvería al mundo andino su gloria pasada, aquel mundo idílico que la conquista española interrumpió y soterró. Wong interpreta de la novela la supuesta creencia en un sueño ancestral producido a partir del trauma histórico de la conquista, donde los hombres y mujeres del ande siempre han esperado la llegada de un Inca.

No compartimos la concepción que tiene Wong acerca del significado de utopía, aún más cuando esta recae en el análisis de los conflictos entre el mundo andino y el occidental en medio de la guerra interna. Wong objeta que la utopía pueda ser tan moderna como el capital que intenta desmitificarla a sus propósitos; piensa que la historia sólo se escribe en Occidente.

Respalda lo estipulado por Vargas Llosa respecto a descalificar cualquier sistema epistémico de comprensión del mundo que no sea proveniente de los espacios de poder occidental. Ignora la existencia de una diversidad de referentes culturales que poseen sus propios procesos temporales, las cuales se desarrollan en una compleja red de conocimientos de acuerdo con su cosmovisión y con la que construyen sus propias historias. Entonces entendemos que, según este crítico, todo lo que no se enlaza directa o indirectamente al sustrato del impulso de la modernidad occidental es considerado como premoderno, ancestral o arcaico.

Por otro lado, hemos identificado algunos errores de lectura que es preciso señalar, puesto que son el sustento de sus afirmaciones. Por ejemplo, en un espacio de su artículo dice: “Liborio creyendo en el retorno del inkarrí, se habría

enrolado en las filas del PCP (...) el grupo subversivo que, en mayo de 1980, iniciara la guerra contra el estado peruano en las serranías ayacuchanas” (parr. 9). Esta afirmación no es acertada, Liborio en realidad se siente obligado de pertenecer al movimiento subversivo, porque así se lo pide y casi exige el camarada Santos como un deber que debía cumplir por sus hermanos naturales; sin embargo, sabía que tendría que sacrificar lo que para él era muy importante: su madre y su negocio. Citamos un fragmento de la novela para que nuestra afirmación sea más comprensible:

Te rascas la cabeza, piensas. Tantas noches has luchado contigo mismo dudando si incorporarte o no a la guerrilla. Temes por tu madre, que ya está anciana y para enferma (...) Tus ausencias permanentes del pueblo por cuestiones de tu negocio siempre te dieron buen pretexto para eludir a veces las reuniones en la escuela popular dirigida por Mario Buitrón. (RC, p. 22)

Incluso, Liborio no ingresa al cuerpo subversivo de Sendero Luminoso por considerar que el Inkarrí estaba por retornar, sino por una situación de compromiso del que no podía eludir por formar parte de un contexto dominado por la ideología y el miedo.

Mario Wong se extiende en la justificación teórica, previo a su análisis sobre *Rosa Cuchillo*, al resumir las ideas vargallosianas escritas en *La utopía arcaica* sobre la obra de Arguedas para tender así una base argumental que en el extendido de sus aseveraciones no aprovecha, pues escribe dilatadas citas de la novela que superan en extensión a lo escrito en sus planteamientos.

Juan Carlos Galdo ha mostrado preocupación por estudiar los presupuestos míticos desarrollados en nuestra novela objeto de estudio. Ha publicado dos ensayos que intentan acercarse a la comprensión del mismo. En su primer trabajo, Galdo (2000) inicia su ensayo señalando que algunos escritores del ámbito periférico subalterno, provenientes del mundo rural, buscan insertarse en el canon literario a partir de obras que desarrollan el tema andino, siempre deudora de quien consideran su maestro: José María Arguedas.

Este crítico analiza las obras de Colchado y de Rosas Paravicino a partir de dos premisas: primero, las relaciones que adquiere el discurso histórico-mítico como eje estructurador y; segundo, la incidencia que tiene la tradición oral en la construcción de sus textos. Así mismo, considera que *Rosa Cuchillo* recrea e interroga los sucesos históricos del referente representado teniendo como sustrato discursivo al pensamiento mítico. También menciona el aspecto milenarista y mesiánico de la novela a través del enfrentamiento de blancos e indígenas donde estos últimos encuentran su base ideológica en la utopía andina del Pachacuti. Incluso, alude el desarrollo de una guerra de castas, coincidiendo con la propuesta que hace Miguel Gutiérrez. Al respecto, consideramos que esta afirmación limita los alcances mayores que propone la novela, pues se alude a una defensa de la pureza racial por parte del mundo andino como antagonismo cultural con occidente.

Consideramos que las conclusiones de Galdo y otros críticos ya estudiados parcializan su lectura respecto de las intenciones del uso de la fuerza de los naturales para llegar al poder, pues no se toma en cuenta la totalidad del porqué

de las confrontaciones, tanto a nivel socioeconómico como simbólico. Lo que no logran observar es que la novela cumple este último nivel de manera trascendental: un papel simbólico integrado que cuestiona la otra orilla cultural, antagónica y hegemónica a partir del referente natural y autóctono como una fórmula que utiliza presupuestos míticos para la praxis de un poder cuya autonomía sería capaz de repensar y subvertir su propia historia. Sin embargo, la dirección interpretativa de Galdo se encamina por otras rutas. Citamos: “Liborio está en la guerra para a la larga emprender una revolución de los “naturales netos”, es decir, de las masas de campesinos que supuestamente conservan indemne una cosmovisión que será restaurada luego del Pachacuti” (parr. 8). A esta cita se le puede añadir la comparación que hace Galdo entre Liborio y Rendón Willka, uno de los personajes paradigmáticos de la novela *Todas las sangres* de José María Arguedas.

Para la mayor factibilidad de su propuesta, consideramos que Galdo debió definir su percepción de los “naturales netos” y qué consideraciones tiene del significante “runa”, a fin de trazar un mejor cuadro interpretativo. Ahora, si es cierto que en la novela se alude a un cierto proyecto mesiánico revolucionario del mundo andino, recordemos que su ejecución no se concreta, pues, precisamente, quien debió realizarlo perdió la vida y esta –la novela- concluye cuando está por iniciarla con el consentimiento del gran Gápaj. La novela no delimita exactamente quiénes podrían formar parte de esta intención, lo que sí menciona es que todos son invitados y ese *todos* son aquellos que comparten el referente simbólico andino. Consideramos que la novela no propone una guerra de razas, ni siquiera la apertura explícita de otra violencia, sino la invitación a un

proyecto en donde todos aquellos que acepten lo andino que tienen en sí formulen y desarrollen una nueva realidad sin exclusiones y así seguir la veta planteada por Arguedas.

En su siguiente ensayo, Galdo (2006) amplía sus disquisiciones anteriores y corrige algunas ideas planteadas en el anterior. Inicia su reflexión afirmando que la novela representa la violencia interna de los 80 y 90 desde una perspectiva mítica andina poniendo sobre el tapete varios tópicos que la producción cultural de este espacio ha ido desarrollando en las últimas décadas. Al igual que otros críticos, considera que la estructura circular del texto se relaciona con el pensamiento andino, así como con la lucha popular utópica. Hace referencia a las tres historias de la novela, como la de Rosa Wanka, la cual, a pesar de no estar inmersa en la violencia directamente, sí se le relaciona con esta, pues en el panteón andino se encuentra con seres mitológicos que han sufrido severos castigos por estar implicados directa o indirectamente con la guerra interna.

Por otro lado, Liborio es comparado con personajes literarios andinos que han luchado por su mundo como Servando Huanca de *El Tungsteno* de César Vallejo, Benito Castro de *El mundo es ancho y ajeno* de Ciro Alegría, el Nictálope de *Redoble por Rancas* de Manuel Scorza Torres y Rendón Willca de *Todas las sangres* de José M. Arguedas. A pesar de las posibles similitudes, Galdo no demarcó las diferencias acerca de la referencialidad sobre el mito de Inkarrí y el aspecto utópico andino que encarnará el mismo Liborio en su retorno al mundo para el establecimiento del Pachacuti. Así mismo, comete un error al señalar unívocamente que el devenir de Liborio “(...) está narrado en una segunda

persona gramatical que focaliza la información a través de la conciencia del personaje” (p. 272). De suscribir esta aseveración estaríamos diciendo que este narrador forma parte del pensamiento de Liborio cuando en realidad se ubica fuera de él, pues es precisamente a él a quien se dirige como narratario. Otro error similar es el señalar que el acontecer de Mariano Ochante se despliega a través de un narrador en tercera persona cuando evidentemente se desarrolla en primera.

Según Galdo, Liborio, cuando reconoce que su misión era distinta a la de los senderistas, inicia, subrepticamente, un proceso de difusión pedagógica respecto a los demás elementos subversivos que comparten sus creencias para que así puedan plegarse a la causa de los naturales. Angicha, líder senderista de quien estaba enamorado, será una de las primeras en tratar de ser inculcada; sin embargo, en el intento -y por este sentimiento- se detona su propia fatalidad.

Galdo plantea que la novela está relacionada con la Novela Regionalista, aunque por las técnicas usadas, estaría inmersa también en la Nueva Novela Latinoamericana, lo que la alejaría de la novela indigenista y neoindigenista. Así mismo, arguye que lo que más resalta es su aspecto sincrético de las distintas tradiciones míticas provenientes de diferentes espacios sociales e históricos del ande. Se apoya en la categoría de hibridez de Néstor García Canclini para explicar la supuesta negociación de significados entre distintos elementos culturales de diversas tradiciones míticas en un procesamiento de elementos heterogéneos con la que Colchado actualiza un nuevo orden de misticismo andino. Cito:

Colchado, no obstante, va más lejos que sus predecesores en el sentido de que la serie de relatos orales de diversa temporalidad y procedencia en el área andina adquieren en su ficción una homogeneidad que en la dinámica del mito viene asociada a la etapa incaica. Héroes y divinidades de diversas tradiciones pre y post hispánicas (yunga, wanka, quechua) pasan así a formar parte de una sola mitología (la Andina), la misma que, además de la consabida mentalidad mágico-religiosa, se reivindica como una presencia en la vida del campesino indígena contemporáneo. (p. 277)

Es interesante esta visión de unión de fragmentos culturales que hace Galdo en su ensayo. Si es cierto que existe el desarrollo de un proceso de hibridez actualizado en *Rosa Cuchillo*, conjeturamos que esta no obedece estrictamente a la definición que establece el autor de *Culturas Híbridas* sobre esta categoría. Según palabras de García Canclini (2001):

(...) la hibridación **no es sinónimo de fusión sin contradicciones**¹⁵, sino que puede ayudar a dar cuenta de formas particulares de conflicto generadas en la interculturalidad reciente y en medio de la decadencia de proyectos nacionales de modernización en América Latina. (p. 14)

No entendemos el uso que hace Galdo sobre este concepto, pues, si es cierto que existen relaciones y fusiones de distintas tradiciones andinas¹⁶ en la novela, también es cierto que estas forman parte del mismo referente sociocultural: el ande; por lo tanto, a pesar de las diferencias que puedan presentar, todas comparten una similar cosmovisión andina de carácter mítica, por lo que no coligaría con el concepto antes planteado, ya que el concepto de hibridez se

¹⁵ El énfasis es nuestro.

¹⁶ Flores Galindo (2015), en su citado libro, hace referencia a las serias divisiones étnicas que existían antes del proceso homogeneizador de los incas, el cual fue interrumpido por la conquista española. Luego de ésta última afloraron antiguas divisiones entre grupos étnicos de lenguas y costumbres diferentes que en muchos casos habían sido rivales entre sí. Sin embargo, una vez establecida la colonia, los hombres andinos fueron reducidos a una condición común de indios o colonizados desarrollando así cierto grado de cohesión que antes no existía. (p. 20)

sustenta en la relación de contrarios (Por ejemplo, el mundo occidental y el mundo andino) para la formulación de una nueva particularidad cultural.

Galdo también refiere que en el discurso formal de la novela se desarrollan elementos postmodernos, como su ya señalado concepto de hibridez, junto al fragmentarismo y/o caleidoscopía de voces, etc; con las cuales, paradójicamente, representa el despertar de la utopía andina particularizado a través de la intención de Liborio de querer legitimar el pasado incaico a través del Pachacuti como futuro sistema de poder:

(...) Liborio (...) plantea la necesidad de iniciar una revuelta de los “naturales” (quienes desde su perspectiva supuestamente han conservado indemne su cosmovisión y sus costumbres desde tiempos prehispánicos) para volver a lo que se concibe como idílico pasado colectivista de raíz incaica. (p. 280)

No concordamos con varios aspectos de la lectura que realiza Galdo, pues se detiene en analizar el aspecto literal del texto, tomando como afirmaciones concluyentes a las primeras argumentaciones respecto a la intención de Liborio de desarrollar una revolución de los naturales. Consideramos que se debe analizar la novela desde una dimensión pragmática para así deducir lo que busca (d)enunciar. Por ejemplo, Liborio murió sin haber conseguido el poder y sin haber establecido de manera compleja y concreta sus propósitos de autonomía, es decir, no tuvo el tiempo de elaborar un proyecto de nación-cultura, pues le sorprendió la muerte. No obstante, en su retorno como un Pachacuti, no revela cómo desarrollará su misión, ni en qué condiciones regresará. Una interpretación más admisible se podría elaborar analizando la totalidad de la novela y, desde esa complejidad, ir reduciendo el enfoque hacia sus elementos particulares,

proceso que no hemos observado en otros trabajos. Consideramos que por este camino podremos identificar en el sujeto cultural que representa Liborio, no a quien reduce su insurgencia hacia la separación cultural de acuerdo con la pureza racial, sino como el símbolo de la (con)formación cultural que unifique las semejanzas en un frente de lucha de reivindicación de lo propio en pos de una autonomía cultural históricamente vedada.

Elisa Carolina Vian (2011) estudia la íntima conexión entre el mito de Inkarrí y la misión auto adjudicada de Liborio como promotor de la revolución de los naturales. Identifica a este ser mítico -basándose en las investigaciones antropológicas de Arguedas, Morote Best, Núñez del Prado y Roel Pineda - como hijo del sol y una mujer salvaje, haciendo un claro parangón con el nacimiento de Liborio. Se apoya en los aportes de Vargas Llosa, Marco Curatola y Juan Ossio para proponer una lectura de este mito que le servirá para plantear sus ideas. Señala que el Inkarrí es un mito de raíces prehispánicas que se evidencia a través de un cataclismo de niveles cósmicos para establecer un orden mítico en el mundo andino: la inversión caótica de los poderes. Este es el caso de la llegada de los españoles y su accionar violento que generó la transgresión total del mundo incaico, la cual se consolidó con la muerte del inca a quien se le seccionó y sepultó en distintos puntos del Tahuantinsuyo. Desde ese momento, el cuerpo del inca buscaría regenerarse para el advenimiento e instalación de un nuevo Pachacuti que los retorne a los tiempos sagrados.

La importancia simbólica de este mito responde a la espera de un ajuste de cuentas contra los invasores; es decir, apela a la resurrección profética

esperanzadora producto de una rebelión indígena. Siguiendo a Cutárola, Carolina Vian arguye que, en medio de esta actualización del mito, el cual se confluye con un futuro impreciso en medio de la violencia, es cuando surge la imagen del héroe o salvador que implantaría la restauración del antiguo orden, transformando así al mito en culto de crisis. Explica que el pensamiento andino se ha mantenido resistente a pesar de los siglos de dominación occidental esperando pacientemente un futuro triunfo definitivo. También señala que, a través del tiempo, han aparecido personajes históricos que han encarnado este mito a partir de sus fatales insurrecciones como Juan Santos Atahualpa (1742) y José Gabriel Condorcanqui (1780), así como de otras personalidades que no han calado profundamente en nuestro devenir histórico; por ello, relaciona los mitos a sendos proyectos políticos, tal como menciona en la siguiente cita:

De esta forma se observa que la mitología andina siempre ha sido retomada o aplicada para fundamentar empresas políticas. No obstante, si la esperanza del regreso del inca pudo ser un importante motor de los levantamientos de la sierra hasta la primera mitad del siglo XX, sucesivamente esta esperanza fue sustituida por “mitos progresistas” que convirtieron masivamente a los pueblos andinos en la propia resurrección del Inkarrí, es decir, la identificación de la raza andina con el pasado inca que resurge. (p. 209)

Carolina Vian busca relacionar la visión del Inkarrí con un colectivo andino que aspira el cambio y que puede estar representado por los levantamientos campesinos de la década del 60, la Reforma Agraria de Juan Velasco Alvarado y la posterior insurrección armada de Sendero Luminoso.

La autora plantea que Liborio realmente encarna este personaje mítico del Inkarrí -y su valor mesiánico- debido a su empuje para la instauración de una revolución

de los naturales. Ahora bien, esta misión no se lo asigna desde un inicio, pues no estuvo convencido de enrolarse a Sendero Luminoso cuando fue invitado; sin embargo, como precisamos anteriormente, la presión de un contexto altamente ideologizado lo obligó a plegarse a la revolución senderista. Carolina Vian (2011) señala que Liborio, en el proceso de su accionar en el grupo subversivo, se da cuenta de que esta revolución tiene como ejecutores a otros mistis, quienes se basan en una ideología foránea para llegar al poder y que, por tanto, no comparten con los runas un mismo horizonte político y cultural. Por esta razón, Liborio

(...) se transforma en el anillo de conjunción entre la tradición mágico-animista andina prehispánica y posthispánica, la que había visto en varios caudillos indígenas de reencarnación del Inkarrí, primero entre todos los Túpac Amaru, y la reciente y controvertida ideología senderista. (p. 214)

Señala, a su vez, la importancia de este valor mesiánico que busca, desde la ficción, instalarse en la historia peruana como sus antecesores. Para ello, Liborio necesita adentrarse en el conocimiento del aparato técnico subversivo sin hacer distinciones de justicia o injusticia, pues, “(...) el tiempo mítico y la cultura andina permiten la aceptación de la convivencia entre el bien y el mal”. (p. 214)

Como sabemos, Liborio forma parte de las operaciones sangrientas de Sendero Luminoso y lo seguirá desarrollando aún después de emprender su papel como futuro guía de la revolución de los runas. Esto quiere decir que un Dios puede ser guerrillero, matar personas y luego convertirse en salvador, demostrando así que en el referente andino y en los tres espacios que corresponden a su mundo (Hanan pacha, Kay pacha y Ukhu pacha) pueden convivir el bien y el mal.

Carolina Vian se apoya en Juan Ansión, respecto a la eficacia simbólica de los mitos, cuando se les relaciona con hechos reales para afirmar que *Rosa Cuchillo*, afiliada a esta característica, ha procesado, en su representación, desde una mirada mítica andina, dos décadas de violencia interna antes de la elaboración del *Informe Final* de la Comisión de la Verdad y Reconciliación.

Aymar del Llano (2013) presenta un artículo en el cual analiza, comparativamente, cuatro novelas respecto al concepto de mito y la aplicación del concepto de “narrativa disidente” de Gonzalo Espino: *Candela quema luceros* de Félix Huamán Cabrera, *Rosa Cuchillo* de Óscar Colchado, *Abril rojo* de Santiago Roncagliolo y *La hora azul* de Alonso Cueto. La autora manifiesta que las dos últimas obras mencionadas son de carácter llano, de lectura rápida, dirigidos a un lector occidental y masivo a quien se le ofrece una cosmovisión andina ya traducida, “masticada” y atractiva como para que pueda fácilmente comprenderlas. Así mismo, hace referencia a los espacios de publicación y circulación editorial de estas novelas: el ámbito nacional para las primeras y el internacional para las últimas. Aquí nos referiremos esencialmente a lo que atañe a nuestra novela objeto de estudio y algunas precisiones que consideramos necesarias dilucidar.

Del Llano (2013) describe el aspecto mítico de la obra a partir de la nominalización de los tres mundos del panteón andino en donde existe una especie de consecución de vidas ya que estas se conectan en diferentes ciclos que se reinician; también en la alternancia sin orden fijo de los relatos de Liborio (mundo de los vivos) y de Rosa (mundo de los muertos). Por otro lado, menciona

las diversas voces narrativas, en especial el de la segunda persona, así como el carácter oral del discurso narrativo para hacer mención al aspecto complejo y estructuralmente elaborado de la novela. El mito, entonces, no se restringiría al aspecto del contenido de la obra, sino también al de la forma, es decir, al del lenguaje, construyendo así un discurso heterogéneo que evite la homogenización de alguna plataforma discursiva de poder. Del Llano menciona que: “Se puede verificar la solidaridad entre el mito, la estructuración de la novela y los procedimientos discursivos”. (parr. 18)

Estos aspectos son los que hacen de *Rosa Cuchillo* –también de *Candela quema luceros*– una novela disidente, pues contribuyen con la construcción de una identidad latinoamericana silenciada y soterrada por el poder oficial a través de la actualización y resignificación de creencias ancestrales que permiten ingresar en las historias no oficiales de las culturas autóctonas. Es así que la dimensión utópica de *Rosa Cuchillo* se estructura con el establecimiento del Pachacuti, el cual, como sabemos, consiste en el cambio radical del orden social y cultural del mundo andino “(...) en la que el mundo se volverá al revés, todo cambiará y llegará el bienestar a quienes sufren”. (parr. 18)

En conclusión, según Del Llano, el mito se viabiliza a través del plano de la forma y del contenido de la obra, asumiéndose como discurso heterogéneo en función a la diversidad de voces y la presencia de la oralidad, los que se transfigurarían como discurso disidente, pues apuntala una posición de marginalidad en los referentes oficiales de poder, pero con la capacidad de contribuir con la construcción de una identidad regional latinoamericana.

Como este artículo se dedica a realizar un balance comparativo entre novelas de enfoque occidental y otros de visión andina respecto a la inclusión del mito en sus retóricas discursivas, expone algunas afirmaciones que estimamos arriesgadas. Por ejemplo, afirma que el mundo de los vivos, donde el sujeto narrativo es Liborio, es el referente visible de la realidad en cual se desenvuelve el conflicto armado interno con todas sus características, mientras que el mundo de los muertos es “(...) un ámbito enteramente mítico”; es decir, el mito la constituye. Consideramos que el mito es el presupuesto primordial de la novela y se despliega en todos los referentes representados y a través de todos los narradores que la agencian, incluso del enunciador occidental perteneciente a las Fuerzas Armadas, quien habla desde una cosmovisión occidental, pero que se inserta en un espacio totalmente dominado por el discurso del mito¹⁷.

Por otro lado, encasilla a las novelas como producciones para el consumo masivo y para el consumo académico, siendo esta apreciación una visión parcial sobre el efecto de consumo, pues lo masivo o no masivo puede ser muy relativo en nuestros días. A *Rosa Cuchillo*, por ejemplo, la identifica como novela para el consumo académico cuando esta obra tiene ya varias ediciones e incluso ha sido publicada por la editorial Alfaguara para formar parte de su propuesta de plan lector en los colegios del nivel de secundaria.

¹⁷ A lo largo del artículo se sostiene un tono de depreciación sobre las novelas *Abril Rojo* de Santiago Roncagliolo (a quien por error nombra como Sergio) y de la *Hora azul* de Alonso Cueto tanto por la capitalización que hacen del mito (Inkarrí, por ejemplo) en un contexto de globalización económica y por la facilidad de su lectura; tal como afirma: “Estas novelas no ofrecen innovaciones en sus tramas narrativas, tienden a un modelo tradicional en cuanto a la factura novelesca con los estereotipos del estilo internacional. El lector no necesita enfrentarse a un discurso que le ofrece dificultades porque se enmarca en el fluir de un estilo uniforme y homogenizado que puede interpretar la problemática de cualquier región sin comprometerse discursivamente”.

Edith Pérez Orozco (2011) también se adentra en el análisis de los mitos andinos en *Rosa Cuchillo* y su importancia como resistencia cultural ante la hegemonía de la semiósfera occidental. Plantea que la novela se estructura en función del pensamiento andino como una forma legítima de conocimiento que, desde la cosmovisión mítica, intenta dar cuenta del mundo tanto del plano cosmológico como del fáctico. Para el sustento de sus hipótesis se apoyará en los conceptos de semiósfera¹⁸ y cultura, de Lotman; y, de ficcionalidad y campos de referencia¹⁹, de Benjamín Harshaw. Sobre esta vía, identifica dos planos disímiles e irreconciliables: la semiósfera occidental y la semiósfera quechua. La primera está sustentada por una racionalidad empírico-cientificista y por dos grandes metarrelatos antagónicos como son el capitalismo y el comunismo, las que buscan mantenerse e imponerse, respectivamente. La segunda está basada en una racionalidad mítica que busca reconocer y entender las vicisitudes de la realidad en el plano político, económico, social y cultural desde el entendimiento de un tiempo cíclico, implicando, a su vez, conceptos como el mito del eterno retorno y el advenimiento del Inkarrí que implantaría el Pachacuti.

¹⁸ Edith Pérez (2011) explica este concepto de Lotman como: "Espacios semióticos que se entienden como espacios culturales, donde los sujetos alcanzan la experiencia de la significación. (...) la semiósfera implica la existencia de un "nosotros" (el espacio interior, de la cultura, que excluye un "ellos" (el espacio exterior, de la barbarie significativa). Las relaciones internas se definen por la oposición centro/periferia; y las externas implican el concepto de frontera (...)" (p. 132)

¹⁹ Benjamín Harshaw establece el modelo teórico de los Campos de Referencia. Esta teoría de la ficción manifiesta el carácter binario de un texto literario que nos permite analizar su plano interno (Campo de Referencia Interno) por su anclaje a su referente externo (Campo de Referencia Externo), el cual condiciona, sugerentemente, su ficcionalidad. Por ello, es posible rastrear sus marcos de referencia a partir de las marcas lingüísticas que evidencian las situaciones y acciones principales del mismo.

Así mismo, identifica también un lugar de intersección, una frontera en donde las periferias de distintas semiósferas se encuentran. Este sería para Pérez un *no lugar*, un espacio donde los sujetos no tienen identidad, es decir, no son ni occidentales ni quechuas, pues se desplazan de una semiósfera a otra en donde “Se definen por su NO SER, pudiendo llegar a convertirse en sujetos esquizoides”. (p. 134)

Con estos presupuestos categóricos, Edith Pérez considera que la novela *Rosa Cuchillo* presenta dos semiósferas comunicables e intransferibles, por lo cual no existe ningún tipo de viabilidad comunicativa entre ambas ya que están sujetas a formas de comprensión del mundo diferentes, incluso antagónicas. Plantea también que sí hubo intentos de conexión entre ambas semiósferas, pero que esta fue imposible por la misma dimensión de otredad que las caracteriza. Liborio fue quien intentó vanamente la conexión, solo para reafirmarse lo situado. Esto quiere decir que, desde la definición de cultura al que apela Edith Pérez, en la cual se entrelazan los niveles: técnico-instrumental, institucionalidad del poder y ético-simbólico²⁰, el protagonista solo ha podido negociar o agenciarse del primero, el cual considera como necesario y suficiente

²⁰ Edith Pérez considera importante desarrollar una definición de cultura para articular, junto a los conceptos ya esbozados de semiósfera, un marco teórico más consistente. Recurre a la reseña que realiza Xavier Etxebarria (2001) sobre la definición planteada por Paul Ricoeur. Este considera que el concepto *cultura* articula de manera compleja tres niveles: (1) el nivel de los instrumentos que vendría a ser el conjunto de medios o mediaciones para la producción de bienes. Es la dimensión de tecnociencia que tiene la factibilidad de ser acumulable y transferible entre culturas; así mismo, es la que tiende a convertirse en la más hegemónica con respecto a los demás niveles; (2) el nivel de las instituciones que se caracteriza por las formas de poder que desarrolla e interrelaciona entre todos los elementos de un sistema social. Ésta es más difícil de transferir entre culturas; y (3) el nivel ético-simbólico que se enmarca en el alma de las culturas, es decir, se arraiga y desenvuelve a través de las costumbres, tradiciones, visión del mundo, religiosidad, etc. Es el que tiende a ser menos posible su transferencia o su asimilación de una cultura a otra. A estos tres niveles, se le puede agregar otros dos elementos que las implican: la historia y la lengua.

para el establecimiento de la revolución de los runas. Considera a Liborio como un sujeto endoculturado, quien está inmerso totalmente en los parámetros culturales de su semiósfera quechua y de donde

(...) entiende e interpreta los sucesos del mundo fáctico: la violencia política presente en Ayacucho. Es decir, desde una racionalidad mítica se apropia de los hechos fácticos, reales-, simbolizando e interpretando el tiempo profano, el contexto histórico y político del conflicto armado interno (...). (p. 137)

La lectura que hace Edith Pérez del papel de Liborio en la novela continúa, pero de manera más precisa, lo ya demarcado por otros críticos; describe y explica su carácter excepcional por ser hijo de divinidades andinas y la asunción a una misión trascendental para la instauración de un Pachacuti.

Esta misión la realizaría después de regresar a la vida, situación que queda abierta y pendiente por cuanto no lo narra la novela. Considera que el protagonista emprendió un largo camino de aprendizaje en donde se relacionará, principalmente, con dos de los niveles de cultura mencionados líneas arriba: el ético-simbólico (político-ideológico) y el técnico- instrumental (militar). Su relación con el primero solo le sirve para comprender que los objetivos de Sendero Luminoso, cuya ideología comunista tiene sus raíces en otras latitudes culturales, no comulga con su visión del mundo ni con lo que él considera para los suyos como justicia histórica y cultural. Se percata que los runas seguirán siendo subalternos de nuevos mistis y que se les impondrán nuevas prácticas sociales y culturales foráneas. (Pérez: 2011, pp. 152 – 153)

Esta toma de conciencia, en base al contraste de cosmovisiones, le permitirá a Liborio reconocer cuál es su misión: dirigir la revolución de los naturales. Aquí se detiene Edith Pérez para explicar, en torno a la incomunicación que se desarrolló entre Liborio y los mandos senderistas, las tres réplicas efectuadas en la novela para la búsqueda de un contacto que será frustrado por la inviabilidad del diálogo. Estas réplicas le servirán al protagonista para constituirse como el agente de cambio y portador de un posible Pachacuti.

La primera réplica, que podemos situarla en la esfera política, refiere a la conversación que tuvo Liborio con un mando senderista: Omar. Este último le informa sobre los futuros sujetos del poder si se concretara el triunfo de la insurrección armada, es decir: la clase obrera. Liborio muestra su desconcierto y cuestiona tal aseveración manifestando la posibilidad más viable de un gobierno runa. Su interlocutor no le presta la debida atención y solo le contesta como una posibilidad que se debe reflexionar nombrando a esta propuesta como socialismo mágico.

La segunda réplica, que consideramos de nivel de visiones del mundo, se desarrolla cuando el grupo subversivo a la que pertenece Liborio, después de su retirada tras el ataque a Minas Canarias, descansa cerca de la laguna Wachwacasa. Liborio reacciona con enojo cuando ve que Paulina toma a una pequeña vicuña sin consentimiento del apu o los rituales de rigor. Sus demás compañeros, entre ellos Santos, pensaban que exageraba (Santos se atrevió a decírselo); sin embargo, momentos después se desató una fuerte tormenta producto de la cólera de la deidad, pues, desde la visión andina, se rompió el

vínculo de reciprocidad. Liborio coge a la vicuña, se la entrega al nevado y pide perdón al *padre jirka* identificándose como hijo de otra deidad: el wamani Pedro Orcco. Solo así la tormenta dejó de arreciar. Pese a esto, la incredulidad de sus compañeros senderistas se mantuvo inconmovible (RC, p. 160 – 161). Después de este suceso, Liborio decide realizar su propia revolución, la cual obedecería a sus principios culturales; sin embargo, sabe que antes debe aprender las tácticas políticas y militares que le permitan conseguir el poder, el poder de los runas netos; decisión que lo incluye en el segundo nivel de cultura mencionado líneas arriba: el técnico-instrumental.

La tercera réplica, que se desenvuelve a nivel de ideología y de prácticas revolucionarias, tanto a nivel de justicia como del rol revolucionario, se desarrolla en Villa Progreso, un lugar antes de llegar a Nueva Pekín en donde Liborio, después de una discusión política con Marcelino, decide separarse del núcleo militar de Sendero Luminoso para iniciar su propia revolución. A esta decisión, supuestamente, se sumaría Anguicha, el mando senderista de quien estaba enamorado.

Con estas tres réplicas, Edith Pérez busca demostrar la incomunicación existente entre las dos semiósferas que se encuentran contrapuestas desde diversos ángulos: la cosmovisión, la ideología política y las prácticas de justicia y el rol revolucionario. No obstante, cabe mencionar, que en su análisis atribuye a Liborio la capacidad de permeabilidad respecto a la asimilación de elementos culturales de la modernidad occidental sin atentar contra su sustancia andina²¹.

²¹Al respecto, Edith Pérez afirma (2011): “Liborio es un runa que tiene clara conciencia de su identidad. Este sujeto valora y preserva sus tradiciones culturales y sociales. Es consciente que

A través del análisis que hace sobre Rosa Wanka, podemos dilucidar la importancia de los mitos como forma de resistencia cultural quechua desde la tradición oral andina ante el poder hegemónico del pensamiento occidental. En esta esfera, observa Edith Pérez, a la semiósfera andina se la vislumbra como un espacio cultural autárquico, impermeable y cerrado, donde no hay asidero a la negociación intercultural. Para ello, analiza el paso de la protagonista tanto en la muerte como en la vida. La primera, narrada desde un narrador autodiegético; y, la segunda, desde un narrador heterodiegético.

Finalmente, es importante precisar nuestra discrepancia respecto a lo que omite y se muestra implícito en la lectura que hace Edith Pérez sobre *Rosa Cuchillo*: la generación de una violencia futura a la llegada del Inkarrí, conclusión a la que la mayoría de críticos han llegado. Pérez cita el momento en que, en el Hanan Pacha, Rosa observa a su hijo avanzando casualmente hacia ella con aire de preocupación (2011, p. 194). Al reconocerse mutuamente, no solo como madre e hijo, sino también como entidades divinas, Liborio le comunica que está siendo enviado por el gran Gápaj a establecer el Pachacuti. El encuentro no fue emotivo como tal vez se preveía; Liborio mencionó su misión como necesaria, sentenciando que se debía voltear el mundo al revés. Edith Pérez señala que la preocupación de Liborio se debe a dos motivos puntuales: (1) él recién descubre completamente su rol de Inkarrí luego de morir, por lo que no tuvo tiempo de

la –su- cultura andina (la de su ámbito tradicional) debe entrar en contacto con la modernización, incorporar elementos de ésta. Es decir, se refiere a los cruces socioculturales en los que lo tradicional y lo moderno se relacionan, produciéndose fenómenos de transculturación mestizaje o sincretismo, siendo importante que lo tradicional mantenga su visión del mundo y coexista con nuevas tecnologías, fusionando saberes. Aprender, desde la perspectiva de Liborio lo que le ofrece el saber comunista (en relación a la modernización) es necesario para el runa, pues implica la posibilidad de cambio". (p. 162)

organizar, en el Kay Pacha, el ejército revolucionario de los runas para producir el Pachacuti; (2) su retorno al Kay Pacha significa que debe reconstituir su cuerpo y esto implica la posibilidad de una nueva mutilación. Según su postura, lo peor sería que

(...) como en la última ocasión, que el *auca* occidental usurpador vuelva a desmembrarlo; como si el reconstituirse, reunirse en la unidad de Inkarrí, no fuera suficiente para producir el Pachacuti porque el otro, el *auca*, parece tener la suficiente fuerza como para desmembrarlo todas las veces que se reconstituya. (p. 194)

Pérez considera que la misión de Liborio está preñada de preocupación y miedo. Al respecto, nos surgen algunas interrogantes: ¿Necesariamente, el regreso de Liborio representa una confrontación bélica? ¿Volverá a surgir como hombre tal como estuvo antes de morir? ¿Retornará exactamente al tiempo que dejó al perder la vida? Nosotros consideramos que estas preguntas no son respondidas -al menos- explícitamente en la novela, pues el desenlace de la trama argumental es de carácter abierto e invita a diversas lecturas.

Consideramos que Pérez, tácitamente, está planteando la generación de una nueva violencia subversiva, pero esta vez proyectada y ejecutada por los naturales, la que tendría similares características a las de Sendero Luminoso, salvo las diferencias mencionadas líneas arriba respecto a la administración de justicia y el papel o rol de los subversivos. Nos preguntamos: si precisamente la violencia es la que generó destrucción y muerte, tal como se representa en la novela, ¿Por qué pensar en una nueva violencia para darle solución a los conflictos culturales? Tal como demostraremos más adelante, consideramos que la preocupación de Liborio va por otra ruta y, por lo tanto, el proceso y el

desenlace de la historia de la novela nos lleva a conjeturar todo lo contrario; que la salida más pertinente a la confrontación de dos semiósferas es, como afirmaría Ubilluz, la reinstalación de una *síntesis disyuntiva* que permita reactualizar la confrontación con otros patrones u otras aristas político culturales a partir, precisamente, de la no-violencia.

Por último, Hardy Rojas Prudencio (2016) en su tesis de maestría titulada *Un intento de diálogo. Los relatos de Inkarrí y del Pishtaco en Rosa Cuchillo*, propone una nueva visión sobre el tratamiento del mito andino en la novela. Considera que la crítica ha observado sobre su representación a un mundo autárquico, cercado o petrificado en el tiempo. Desde su lectura, la novela

(...) propone un mundo andino abierto, capaz de negociar y tender puentes de diálogo con otra cultura distinta. Colchado plantea a un héroe cultural, diferente, conciliador. RC va más allá de una reivindicación, significa una respuesta a los cuestionamientos y posturas que han definido al ande como un espacio premoderno. En este trabajo, demostraremos que el mundo andino, en la novela, es parte de la solución y no el problema. (pp. 29 – 30)

Rojas afirma que la novela *Rosa Cuchillo* es “(...) una suerte de respuesta al *Informe de Uchuraccay y Lituma en los andes*” (p. 30), pues ambos textos, pertenecientes a géneros diferentes, plantean un juicio en común respecto al mundo andino: una sociedad cerrada en sí misma que mantiene sus costumbres primigenias sin contacto alguno con la modernidad. Contrario a esta perspectiva, Rojas afirma que “(...) la cultura andina implica una apertura con respecto a lo diferente, admite el diálogo y la utilización de elementos foráneos que puedan contribuir al desarrollo de su propia cultura” (p.50). Es decir, la cultura andina, representada en la novela, tiene la capacidad de tender puentes de integración

con culturas otras, en donde sus elementos serían asimilados a sus propios intereses y necesidades, aunque esto solo quede en el intento en *Rosa Cuchillo*.

Suscribimos la conclusión principal de la tesis de Hardy Rojas, así como de la percepción que tiene sobre la crítica en general que ha estudiado nuestra novela objeto de estudio; sin embargo, no coincidimos con algunas de sus premisas esgrimidas, pues realiza afirmaciones que no coinciden con el argumento de la novela o que distorsionan, en su interpretación, la función de los actantes y sus representaciones.

En primer lugar, identifica dos relatos míticos andinos como los generadores del argumento central de la novela: el Nakaq y el Inkarrí. Ambos relatos se transfiguran como gestores de un mana tinkuy y de un yanantin, respectivamente; es decir, en un desequilibrador cósmico y un conciliador entre mundos distintos. Al primero lo relaciona con las Fuerzas Armadas del estado peruano (Capitalismo) y con Sendero Luminoso (Comunismo), pues representan una cosmovisión distinta a la andina. Estas se originan y forman parte del pensamiento occidental en planos antagónicos y en conflicto, que han desplegado una violencia descomunal contra la integridad física y social de los hombres del ande. Al segundo, lo relaciona con el salvador andino capaz de generar en el otro occidental a un yanantin, a fin de establecer una plataforma de conciliación y apertura de diálogo desde su propia cosmovisión mítico-andina.

En segundo lugar, omite la perspectiva ética del mundo andino, las modalidades alética y epistémica de la propuesta teórica sobre la ficción de Lubomir Dolezel²², así como el análisis de la memoria como factor de justicia que apoye su conclusión respecto al carácter integrador y conciliador de la novela. Así mismo, se concentra en el análisis de dos relatos míticos andinos considerándolos como base de toda la propuesta argumentativa de *Rosa Cuchillo*. Estimamos que estas omisiones reducen fuerza a su enfoque interpretativo, lo cual lo obligan realizar afirmaciones poco acertadas.

Según Hardy Rojas, Colchado adapta la utopía andina, acerca del héroe andino salvador, a la propuesta conciliadora del discurso de la novela. Afirma: “El autor utiliza el relato de la muerte del inca, pero lo modifica planteando al héroe cultural como puente entre dos mundos opuestos” (p. 83), para ello, realiza algunas afirmaciones con las que disentimos. Por ejemplo, considera que Liborio representa la integración del otro y lo compara con Túpac Amaru II quien encabezó una rebelión multiétnica. Es decir, Liborio establecería una visión incluyente del otro en una rebelión, en la cual, ellos, los runas, serían quienes la encabezan, pero donde permitirían la inserción, incluso, de quienes no comparten su cosmovisión. No compartimos esta aseveración, pues Liborio incluye en su proyecto revolucionario a aquellos que comparten su referente simbólico y no a los otros.

²² Dolezel plantea la existencia de cuatro modalidades narrativas que permiten clasificar los mundos posibles; estos son: deónticos, axiológicos, epistémicos y aléticos. Curiosamente, Rojas solo aplica en la novela *Rosa Cuchillo* los dos primeros sin explicar por qué omite los dos últimos.

Así mismo, se concentra en el análisis del Nakaq cuando solo es mencionado en escasas oportunidades y solo en la narración de Rosa Wanka en el mundo de los muertos andino. En esta línea, consideramos que vincular a los senderistas con el nakaq nos parece desproporcionado, pues en ninguna parte de la novela nos remite a esta conclusión, es más, entre sus aseveraciones manifiesta que los senderistas utilizaron a los campesinos como escenario de camuflaje con la intención de confundir a los militares, cuando en realidad su incursión en los pueblos se debía a una estrategia subversiva que tenía como fin sembrar sus ideas en las poblaciones andinas, exacerbar sus resentimientos y pesares contra el estado y, con ello, generar fuentes de apoyo militar y logístico para su revolución. Si es cierto que hubo camuflaje, esta no fue la motivación principal de Sendero Luminoso respecto al mundo andino y menos aún lo manifiesta la novela.

Coincidimos con Rojas respecto a que “Colchado construye un mundo andino abierto, capaz de abrirse a nuevas formas de pensamiento e integrar elementos que benefician su cultura” (p. 154); sin embargo, no con la proposición de que integre a los sujetos otros a su mundo, pues la cosmovisión es diferente y, por lo tanto, también la forma de relacionarse con él. Así mismo, no explica en qué consiste la integración o conciliación que propone, qué efectos tiene y de qué manera influenciaría en el otro de concretarse esta intención.

1.2 DISCURSO ÉTICO

La dimensión de lo ético en el discurso novelístico de *Rosa Cuchillo* es un aspecto que la crítica ha prestado particular atención. En este sentido,

consideramos importantes las siguientes variantes interpretativas a explicar: (1) la posición político-social, desde la memoria colectiva, sobre la violencia interna, (2) la razón ética andina representado por el accionar de sus protagonistas, (3) la interpretación crítica de la violencia desde la postura de género y (4) la perspectiva narrativa del lenguaje que propone alternativas de descolonización epistémica del mundo subalterno andino a través de la transculturación.

Comenzaremos este apartado desde el segundo punto. Nos parece importante mencionar uno de los trabajos de Miguel Ángel Huamán (2005), pues algunos críticos de relevante importancia usarán sus planteamientos como base primordial de sus conclusiones como es el caso de Víctor Quiroz. Para ello, analizaremos en primera instancia su ensayo: *Escritura utópica e integración regional andina*.

En este ensayo, Huamán intenta hacer un recuento analítico de la literatura peruana y su lugar en el proceso de nuestra historia política y social. En principio nos manifiesta que la literatura ha sido, desde tiempos coloniales, hegemonizada por el poder occidental, ya sea español o criollo. Este discurso homogeneizador será intensificado con la independencia, a partir del cual se fortalecerá el discurso de la Ciudad Letrada²³ postrando a la categoría de *no-civilización* a las otras expresiones literarias. Lo “nacional” criollo se cerró a otras propuestas

²³ Ángel Rama (1998) definió a la Ciudad Letrada como un locus de conocimiento o enunciación que en base al manejo y desarrollo de la escritura como operador simbólico de la sociedad, centraliza el poder y mantiene en los márgenes periféricos a aquellos que no usan esta tecnología gráfica. En palabras del autor: “A través del orden de los signos, cuya propiedad es organizarse estableciendo leyes, clasificaciones, distribuciones jerárquicas, la ciudad letrada articuló su relación con el Poder, al que sirvió mediante leyes, reglamentos, proclamas, cédulas, propagandas y mediante la ideologización destinada a sustentarlo y justificarlos”. (p. 43).

discursivas, imponiendo el ejercicio de la “escritura” como “(...) un instrumento y tecnología al servicio de sus objetivos políticos” (p. 173). Considera que esta etapa se caracteriza por la búsqueda de la consolidación nacional del proyecto criollo, excluyente de la diversidad de tradiciones y lenguas integradas en el mundo andino. Huamán afirma que esto forjó una *utopía de la escritura*. Sin negar la calidad de sus exponentes, considera que estos autores se afiliaban a compromisos con las élites ilustradas por lo cual no cimentaban o forjaban una autonomía o cierta modernidad en la práctica literaria.

Sin embargo, a inicios del siglo XX, desde los sectores medios y provincianos, se desprendió el impulso de lo regional en un debate sobre lo nacional, cambiando el panorama literario del país. Por un lado, tenemos la afiliación a una literatura foránea en una identificación intensa con la cultura occidental; y, por el otro, a una emergente propuesta regional que acentuaba un proyecto nacional de integración en confrontación con los valores culturales hegemónicos. La respuesta fue inmediata: los sectores oligárquicos fortalecieron el caudal simbólico de Europa, principalmente, en el cual algunos escritores se insertaron. No obstante, hubo otros literatos que desde su posición subalterna tomaron una actitud ética de solidaridad con las sociedades menos favorecidas.

El indigenismo se convirtió en la práctica de *escritura ética* de muchos de sus creadores, fortaleciendo y cercando la consideración de esta propuesta como literatura nacional. Así mismo, se recrudeció la oposición con la literatura criolla o aristocrática. El Regionalismo, según Huamán (2005), ingresó en el debate de lo nacional instaurando una literatura que hacía frente a los discursos

hegemónicos. Esta se constituyó como una fuerza social y política –a través del “(...) surgimiento de una escritura ética” (p. 178)- que instigaba la equidad y la reivindicación social.

Huamán concuerda con Ángel Rama -a quien cita constantemente en su artículo- que a pesar de ciertas limitaciones de la narrativa Regionalista se debe reconocer su importante papel en las luchas contra la dominación cultural y su perfil de integración en el ámbito nacional. Con esta última mención, sostiene que es posible pensar en una integración entre el proyecto nacional de las urbes y las propuestas regionales. Manifiesta, enfáticamente, que antes del conflicto debemos reconocer y, por tanto, asumir el reto. Huamán (2005) propone:

Un genuino proyecto nacional integrador no sostiene contradicciones con los impulsos regionales. Frente a las dualidades modernidad/tradición, nación/región, externo/interno, se trata de asumir el reto más que el conflicto. (p. 179)

Todo esto implica que, para evitar un desbalance mayor, tal como ocurre en la transformación de la sociedad, es necesario articular ambos horizontes culturales: el proyecto nacional criollo y el regional andino, en una plataforma de diálogo y comunión democrática y cultural. Por esta razón, considera que el papel de la escritura literaria exige la íntima relación entre nación y región, centro y periferia, en un ambiente de mutua interdependencia. Esta propuesta, para Huamán, es hoy en día no solo viable, sino también necesaria, pues el nuevo auge de modernidad que trae consigo la globalización, como la industria consumista norteamericana o la exorbitante cantidad de productos mediáticos, amenaza con descuidar la producción cultural interna.

En su artículo añade que, a partir de los ´60, la escritura ética da paso a la escritura estética cuando la sociedad urbana sufre una serie de cambios modernizadores y se convierte en el eje principal de los temas literarios (esto a partir de los ´50). Esta nueva escritura desarrolla una posición crítica frente a la anterior donde se puede observar el surgimiento de una razón instrumental que sobrepone los intereses autónomos y personales al de los sociales. Huamán precisa que en este siglo XXI nuestra narrativa responde a una tendencia postmoderna donde se hace patente los temas superficiales y la ausencia de profundidad en cuestiones contingentes que atañe a lo cultural nacional. Así mismo, enmarca esta nueva literatura en la lógica de una razón cínica, propuesta por el filósofo alemán Peter Sloterdijk, pues las obras obedecen a necesidades del mercado y a la búsqueda de un reconocimiento mundial escindido de las preocupaciones o coyunturas nacionales.

Sin embargo, según Huamán, existe una tendencia literaria en nuestro país, a la cual denomina como *narrativa andina*, que no busca someterse a la lógica consumista del mercado, pero que tampoco se desliga de las posibilidades modernas de las técnicas narrativas. Esta literatura retoma los temas de la tradición rural de visión mítica que, aunado a lo anterior, representa el posible despliegue de un proyecto utópico donde la síntesis cultural de integración pueda ser una realidad palpable. Según Huamán (2005):

En la base de esta tendencia está la opción por una escritura utópica que avizora un horizonte cultural integrador y una unidad nacional en consonancia con las culturas regionales. Constituir nuestra pluralidad social como una fortaleza y la diversidad cultural como un factor de desarrollo. Ello supone una postura crítica frente a la globalización, un

rechazo del papel colonizador del nuevo centro (Estados Unidos) para los intelectuales, así como una relación distinta frente al mercado, el consumismo. (p. 182)

Huamán culmina su ensayo citando el informe del Banco Mundial Interamericano de Desarrollo para intentar demostrar, desde el discurso económico, la viabilidad de la armonización que él plantea y pregon. En este último tramo de su artículo, podemos percibir su firme convicción y esperanza irrenunciable en la utopía que propone, pues significa la integración equitativa de dos dimensiones culturales distintas e históricamente contrapuestas.

Consideramos que Huamán, al proponer asumir los *retos* y evadir el *conflicto*, no quiere observar que esta propuesta, a todas luces de horizonte postcolonial, es una nueva lógica de colonización. Huamán no quiere perderse la fascinación de la modernidad por parapetarse en la tradición. Busca incluir al segundo en el primero proponiendo su continuidad en un nuevo *sitio*²⁴ para asimilarlos a la globalización y así, en consecuencia, justificar el respeto y la tolerancia a las identidades tradicionales. Consideramos que más que integración lo que pretende es la asimilación de un modelo cultural sobre el *otro* bajo la lógica de la globalización. Es así que las palabras *integración* y *asimilación* alcanzan en su ensayo cierto grado de sinonimia, pues la práctica concreta del proyecto se desarrollaría bajo la inclusión de una propuesta tradicional en la otra: la

²⁴ José A. Llorens (2005) manifiesta su desconfianza a estas actitudes de respeto y tolerancia a la cultura periférica o subalterna por parte del centro de poder, pues, según entiende, el discurso de la globalización muestra, aún, preocupación económica. Afirma que: “El problema que encuentro con estas propuestas es que, en la manera en que se expresan estas intenciones de “defender” la particularidad cultural indígena, existe una percepción implícita del lugar que le corresponde a los aborígenes en la globalización. Su misión para las industrias culturales, en caso del consumo cultural y goce estético del “cliente global”, sin mayores riesgos para la salud física, emocional y global del cliente, aunque no siempre ni necesariamente sin algún tipo de riesgos para los propios “nativos””. (pp. 155 – 156)

consumista. Es decir, hacer de la tradición un producto de consumo que se pueda alinear en el marco del capitalismo tardío. Entonces, para el logro de este objetivo, al que no consideramos utópico, es necesaria la conservación intacta de la tradición.

Esta lectura responde a una razón crítica de las posturas postcoloniales sobre el papel moderno –y en la modernidad- del referente tradicional. El discurso postcolonial es un nuevo planteamiento, una nueva lógica, que pone en debate categorías como universalidad/localidad, modernidad/tradición, nación/región, exclusión/inclusión; a través de las cuales, la adaptación o adaptabilidad del interior de las regiones para sobrevivir debe pronunciar su voz, para elevarse en una supuesta línea de equidad con el bando hegemónico, es decir, acabar con la apropiación de la voz del otro subalterno y pasar de “hablar del otro” o “hablar por el otro” al papel de “hablar con el otro” en una situación de aceptación y tolerancia. Sin embargo, esta posición nos parece sospechosa, pues no se indica el referente desde donde se “enuncia”. La pregunta ante esta circunstancia sería: “¿Desde dónde habla el otro, cuando habla con el otro?”²⁵ Entonces la utopía que menciona Huamán en relación a la integración armónica que supere la colonialidad clásica, ya no es tan utópica, pues lo que hace es seguir el cauce de un tipo de neocolonialismo en donde se incluye a la literatura andina como forjadora de una realidad *justa* de inclusión y modernidad, oscuro panorama que

²⁵ Michel Foucault en su ensayo *El orden del discurso* había reflexionado y descrito sobre tres grandes sistemas de exclusión que atañen al discurso: (1) la palabra prohibida, (2) la separación de la locura y (3) la voluntad del poder. Consideramos pertinente la relación del discurso que defiende Huamán con la tercera acepción de exclusión, pues se entremezcla con y en una *sociedad del discurso* que es de donde se expelle el poder que el día de hoy se solapa en la tolerancia y la aceptación del otro. Entonces, desde esta perspectiva, la postcolonialidad sería una inclusión-exclusión de saberes en donde la voluntad de poder está en otorgar poder de verdad a otras esferas culturales para así renovar la *situación* de los otros en un sistema de justicia ajena a ellos.

se va aclarando con los años y que va acrecentando una utopía de la utopía respecto a las ideas que Huamán esgrime.

Posteriormente a este ensayo, Miguel Ángel Huamán (2006) publicó una nueva reseña a la novela *Rosa Cuchillo* en el cual no oculta su admiración por Óscar Colchado; autor a quien considera como un *layka*, un brujo andino, un hechicero, pues, (1) es una persona que tiene gran destreza técnica sobre su oficio e importante conocimiento sobre el mundo en que vive –o ha vivido- y representa en sus novelas; y (2) es un hombre de noble personalidad quien mantiene una posición ética frente al mundo andino, ya que es “(...) un alma buena que habita su cuerpo de artista popular andino, sincero y auténtico” (p. 378). Huamán afirma que esta novela, encuadrada en la nomenclatura de literatura andina, propone: (1) la búsqueda de una modernidad *otra* sobre la base de la tradición cultural del ande (Modernidad alternativa) y (2) la apropiación de recursos occidentales en un horizonte de integración simbólica: escritura utópica.

Huamán no asiente una posible relación de la novela con el indigenismo, pues a su consideración esta –*Rosa Cuchillo*- lo supera. La novela de Colchado no se sujeta al campo de la denuncia de la explotación del indígena; a pesar de que indirectamente se la pueda vincular, no es su condicionante principal. Más bien, se adhiere a un espacio particular de esta, del indigenismo: la *escritura ética*. Huamán la denomina *escritura de la utopía* ligándola a la obra de Juan Rulfo y José María Arguedas. Toma en consideración la visión simbólica del mundo representado en los textos de Rulfo donde vida y muerte conviven, así como la conjunción del pasado, presente y futuro, a través de la tradición cultural azteca

y maya. Esta es aunada a la cultura andina a través de las obras de Arguedas, quien supo integrar lenguaje, mito y tradición. Huamán se lamenta de que esta supuesta novedad aún no sea canónica, pero asegura que sería un paso importante para dar sentido a una mirada sintética y armónica de contrarios donde se fortalezca la mirada de lo occidental desde lo andino.

En su reseña, registra citas para demostrar la íntima relación entre el mundo de los vivos y de los muertos, donde los primeros pueden visitar a los segundos aún antes de expirar, mostrando así una especie de convivencia de contrarios donde sería posible la integración en un ámbito que es por naturaleza plural y diversa. Alude al filósofo alemán Peter Sloterdijk para advertirnos acerca de la existencia de espacios vividos o vivenciados y, siguiendo a Lotman, de semiósferas distintas, de las cuales el hombre no está distanciado, pues forman parte de sí mismo. Estas esferas culturales, usualmente, mantienen fricciones entre sí, por lo que –señala Sloterdijk- se mide la capacidad de un sujeto o una cultura a partir de su tránsito de una semiósfera a otra sin menoscabarse, así sea mayor y hegemónica la semiósfera de la alteridad. Huamán incide en esta reflexión mencionando el primer momento del hombre en estado de coexistencia con la madre donde -siguiendo al filósofo alemán- manifiesta que antes de ser conflicto o un ego, éramos dualidad o diálogo. Con este razonamiento intenta demostrar que los hombres, inmersos en una cultura, hemos desarrollado la confrontación y el egoísmo, pero que por encima de ellas se encuentra nuestra naturaleza colectiva y comunicativa. Señala las dualidades dialogantes, no solo a nivel de semiósferas, sino también en los sujetos de la novela, donde los protagonistas: Rosa y Liborio mantienen en su interioridad contradicciones que conviven y que

se actualizan en el proceso de sus vidas: Hombre-Divinidad, sentimientos buenos – acciones negativas, surgiendo por ello, según Huamán, la articulación de las contradicciones: “Así en *Rosa Cuchillo* surge de la mano de la cultura andina, como gran emblema simbólico, esa coexistencia integradora de un nuevo horizonte cultural”. (p. 382)

De acuerdo con estas reflexiones, Huamán estima que Colchado, en esta novela, “(...) ha podido transitar de la utopía de la escritura (...) a la escritura de la utopía (...)” (p. 383), apoyándose así en las propuestas vertidas y analizadas en su ensayo anterior. Por ello, piensa que la apropiación de la escritura para proyectar una literatura más genuina y nacional establece la realización de la *escritura de la utopía* que, en palabras simples, sería el meollo de la formación de una literatura que respete las diferencias. En este sentido, la articulación de dos mundos, históricamente disímiles, encontrarían, por fin, un punto de convergencia, al menos en lo literario. Por esto, reparamos que la novela le sirve de utilidad a Huamán para justificar sus planteamientos teóricos respecto de la proyección sociocultural y política que ha desarrollado sobre la realidad contemporánea del mundo andino.

Otro aspecto de la crítica referente a la carga ética de lo representado sobre los aspectos relacionantes del sujeto andino en su colectivo y en su espacio geográfico es el que Carmen Saucedo (2007) ha desarrollado en su trabajo. Partirá de la afirmación de que el mundo andino, a través del tiempo, ha mantenido una mentalidad de lógica mítica. La autora plantea la siguiente hipótesis:

(...) en Rosa Cuchillo se ideologiza a la cultura andina para representar una interpretación de la realidad peruana a la luz de los acontecimientos nacionales violentos más recientes. Lo que tenemos en esta novela es la reapropiación de algunos elementos culturales (tradicionales andinos, en este caso) para presentar una visión personal y una propuesta de modelo político ideológico. (p. 50)

Saucedo afirma que Óscar Colchado toma elementos de la cultura andina para desarrollar una interpretación personal de los años de la violencia, para ello estudiará el papel desempeñado por los tres personajes de la novela: Rosa Cuchillo, Liborio y Mariano Ochante.

En primer lugar, respecto al personaje Rosa Cuchillo, observa la importancia de la religiosidad y formas de relación interpersonal y comunitaria de las comunidades andinas; esto se vislumbra en los tipos de condenas sufridos por los hombres andinos y presentados en el Ukhu Pacha, pues han faltado a las normas de racionalidad y reciprocidad que caracterizan a las normas culturales de los pueblos del ande y, por tanto, de su sistema moral. Para Saucedo, la parte ética de la novela se desarrolla cuando se falta precisamente a estas prácticas “(...) en tanto muestra, a través de las penas de los condenados, las normas morales que regirán el comportamiento de la cultura andina que la novela elabora” (p. 51). Existe un orden particular, una forma de organización tanto de los mundos de ultratumba como del espacio de los vivos, los cuales parten de la cosmovisión andina y es gracias a este personaje por quien a través de sus ojos podemos observar desde “dentro” la simbología y espiritualidad de esta cultura, mas no desde afuera. Esto significa, según la autora, una primera gran disyunción entre el referente occidental y el andino.

En un segundo momento plantea que a partir del monólogo de Mariano Ochante se revela las discordancias en el aparato jurídico y social entre ambos referentes mencionados. En el caso social y económico, la brecha entre lo andino y la ideología senderista se amplía, pues los subversivos imponen por la fuerza un tipo de sistema de producción y organización alejada de las prácticas comunales. Mariano Ochante recuerda los cambios realizados en la organización de las cosechas de Illaurocancha que desestabilizó el orden de relaciones socioeconómicas, no solo al interior de una comunidad, sino también de otras cercanas.

En cuanto al marco jurídico, también existe graves desfases, pues la administración de justicia senderista manifiesta la eliminación irrestricta de quienes consideran traidores a la revolución. Estas son medidas antagónicas a las tomadas por el mundo andino, pues este espacio desarrolla un tipo de justicia que involucra la continuidad del grupo social, es decir, la reintegración de sus miembros en base al perdón y el castigo que sirve como engranaje para el mejoramiento de la vida en comunidad. En contraposición, Saucedo refiere: “La sanción que los senderistas obligan a los habitantes de Illaurocancha a compartir contrasta fuertemente con las sanciones sociales de la zona. La justicia senderista es completamente alienante para los pobladores” (p. 53). Esta realidad friccional constituye una segunda escisión entre ambos referentes, donde una de ellas: la andina, sufre los estragos de la violencia del otro: la senderista, grupo subversivo que apela por un discurso de defensa del ande y de liberación nacional, el cual, con sus intromisiones, provoca la referida crisis en el mundo andino.

Así mismo, Saucedo explica que Liborio encarna explícitamente la ideologización de la cultura andina que busca(rá) el poder. Liborio representa el orden utópico que se desea implantar, pero, para ello, su presencia ideológica debe ser explícita en medio de las otras hegemónicas, lo cual lograría a partir de la construcción de un sujeto arquetípico. Esto quiere decir que la mentalidad andina como propuesta ideológica debe presentarse a través de un sujeto prototípico andino que se proyecte para el otro en medio de un halo de misterio, lo cual sintetice y agrupe las preocupaciones y necesidades del hombre del ande.

Liborio ha pasado por diversos momentos importantes hasta el autodescubrimiento de su identidad y su misión terrenal. Es fácil observar su escindida posición político-cultural con el margen senderista. Las discusiones con algunos mandos políticos del grupo subversivo dan a conocer este divorcio. Liborio comienza a fortalecer su posición y encontrar a algunos elementos adherentes a su causa creando en él un tipo de autoridad distinta a los demás. Según Saucedo, el autor explica el uso de la violencia en la mentalidad andina que vendría a ser también una forma de llegar al poder, pero distinguiéndola de la violencia ejercida por Sendero Luminoso y las Fuerzas Armadas. Saucedo, citando a la historiadora Liliana Regalado, afirma que las acciones bélicas de Liborio y su grupo tienen asidero cultural andino, pues se desarrollan en función a la reparación y compensación no practicada por las otras instancias de violencia. Por ejemplo, arguye que el móvil que genera violencia por parte de algunos integrantes del bando subversivo es el resentimiento, producto de los abusos del que fueron sujetos antes de la revolución. Ello contrasta con el

accionar de Liborio, quien apela por una reparación que demanda su referente cultural.

Saucedo afirma que la misión de Liborio encarna, desde la ficción, una propuesta de ideologización de la cultura andina frente a dos espacios escindidos ideológicamente y en conflicto: Sendero Luminoso y el Estado, con la intención de mostrar una vía alternativa de poder desde una cosmovisión andina. Señala, además, en línea con otros críticos como Edith Pérez, Jorge Terán y Juan Carlos Ubilluz; que el mundo andino, focalizado en las intenciones de Liborio, sella todo tipo de articulación comunicativa con otros referentes culturales que no sea la runa, desarrollando así un hermetismo cultural que se cierne a las prácticas propias de la religiosidad y las costumbres del ande.

Saucedo, lo que valora en *Rosa Cuchillo* no es el grado de verosimilitud que presenta la novela, sino “(...) la intención de construir literariamente una ideología que se base en determinados elementos andinos y, con ella, leer los acontecimientos históricos” (p. 60). Esta propuesta de lectura busca evidenciar que la importancia de la novela estriba en rescatar y colocar en vitrina una ideología propia que se fundamenta en los patrones culturales del mundo que nos identifica: la andina, ante la imposición de ideologías ajenas que, erróneamente, buscan imponerse violentando la realidad cultural de este mundo y reprimiendo físicamente a la población; aunque de esta manera, puede cimentar las identidades y hacerse escuchar por el Otro.

Finalmente, Saucedo concluye que *Rosa Cuchillo* no debe leerse como un trabajo sociológico o antropológico, como algunos críticos lo han hecho, sino como un texto literario que elige algunos elementos de la cultura que representa para realizar “(...) una interpretación de la realidad a través de la literatura” (p. 61). La propuesta de Colchado, según Saucedo, es tratar de mirar la violencia interna –y la histórica- de los 80 y 90 desde conciencias míticas andinas como una propuesta ideológica alternativa basado en lo cultural como una forma de legitimar la identidad en un mundo heterogéneo y diverso.

Como hemos observado, de acuerdo con Saucedo, Colchado representa en *Rosa Cuchillo* la ideologización de la cultura andina como una forma de representación de la violencia interna y como delimitación radical del espacio andino en donde no hay cabida para el diálogo con los otros referentes, sino solo para la integración de las distintas dimensiones del mismo campo: la andina. Sin embargo, esta demarcación cultural, para Saucedo, basada en la práctica vivencial de una ideología andina y sus patrones culturales, significa el desarrollo de la libertad, una libertad basada en vivir según la propia identidad.

En otro punto de la crítica sobre el tópico de la ética, se encuentra el trabajo de Julio Roldán (2009) quien ha publicado un texto que circula en Internet con un título breve y preciso: *Rosa Cuchillo. El mundo, la política y el arte*. Este texto es un conjunto de disquisiciones ideológicas que toma como pretexto a la novela *Rosa Cuchillo* para dilucidar (re)afirmaciones de un espíritu político con tono de izquierda radical y con una inclinación subrepticia a la violencia. El autor solapa su simpatía por Sendero Luminoso a través del uso de clichés políticos

“antiburgueses” y la valoración positiva de la novela por su posición, supuestamente, crítica del Estado. Realiza un conjunto de relaciones intertextuales con otras novelas de diversas épocas y lugares del mundo europeo y latinoamericano desde una óptica que le suprime seriedad a su trabajo. Intenta reivindicar un tipo de lectura comprometida en el nivel político y social como la responsabilidad del escritor en un mundo dominado por el capitalismo. Por ello, no le parece molesto que *Rosa Cuchillo* apele por un mesianismo utópico acerca de volver a un “mundo idílico” pues, reafirmaría una posición de lo propio en oposición al espacio de poder, el cual cercena las tradiciones de los pueblos. Esta es una especie de ética política preñada de revisionismo histórico y con una actitud de revancha hacia aquellos que mellaron toda intención revolucionaria. A diferencia de Saucedo, no considera que se ideologiza la cultura andina como delimitación a las propias vivencias sin influjo externo, sino se patenta una forma de socialismo mágico en donde el papel subversivo de Sendero Luminoso entona con la búsqueda de armonizar lo universal en lo particular y viceversa, tal como ocurriría entre la ideología senderista y la ideología andina. Su interpretación de la novela tiende a ser efectista tal como vemos en la siguiente cita:

En Rosa Cuchillo, el arte y la política se acometen como en muy pocas novelas de su naturaleza. La convivencia de estas dos expresiones humanas logra un nivel de armonía que rompe muchas veces con la lógica. Comenzando por el nombre; Rosa es sinónimo, en todas las culturas, de belleza y la belleza es el componente cultural del arte. Cuchillo es, en todas las culturas, una herramienta, cuando no un arma y el arma es poder, el poder es política. (p. 17)

Incluso se vuelve explícita su filiación comunista resultando el papel revolucionario de Sendero Luminoso representado en la novela. Concluimos

que, para Roldán, el aspecto ético de *Rosa Cuchillo* se desarrolla a partir del compromiso político del autor quien, supuestamente, se confronta con el estado desde la visión del socialismo mágico para revivir una época idílica a través de la búsqueda del Pachacuti.

Magda Osorio (2009)²⁶ realizó uno de los primeros trabajos extensos sobre la novela *Rosa Cuchillo*. Propone una lectura pragmática en la cual la terminología utilizada se desfasa hacia lo ininteligible por no agenciarlo hacia una interpretación de los mismos que sea cabal y coherente. Osorio contempla en la novela la enunciación de tres relatos, los cuales tienen como protagonistas a Rosa Wanka (1R), Liborio (2R) y Mariano Ochante (3R); así mismo, hace mención a cinco pactos narrativos identificando a tres de ellos con los personajes mencionados; sin embargo, a los otros dos le es más difícil identificarlos. Osorio califica a esta novela como híbrida y dialógica, pues asegura que existen dos planos evidentes: el de la historia y el de la enunciación discursiva (literatura), las cuales se relacionan íntimamente. Afirma que el acto discursivo utiliza la mitología andina para hacer de la enunciación *tipo historia* una parte de la creación verbal; para ello, entre otros recursos, asimila el lenguaje oral como modo valorativo de reivindicación del mismo. Según Osorio (2009):

El enunciador hace dialogar entonces dos enunciaciones que generan enunciados portadores de proyectos sustentados en la identidad (muy propio de la ideología de la dominación) para circunscribir una enunciación dialógica. Es así como la enunciación tipo historia y la enunciación discursiva logran engranar en un mismo acto de creación verbal (...). (p. 52)

²⁶ Su tesis de licenciatura fue sustentada en el año 2003, la cual publicó en forma de libro en el 2009.

En el proceso de su lectura podemos encontrar falencias de nivel literal que mellan su trabajo. Por ejemplo, respecto a Rosa Wanka, menciona que es una heroína que ha conseguido “(...) pasar de la disforia a euforia: de humana a divina, de inculpada a exculpada, de sufriente a gozosa, de maculada a inmaculada” (pp. 20 – 21). No suscribimos esta idea por cuanto no observamos en la obra la dualidad que menciona. Rosa Wanka, a pesar de haber recuperado su identidad divina, no dejó de ser madre o sentirse como tal y, más aun, pasar del estado sufriente al gozo, pues, por lo anterior, en el Hanan Pacha aún padecía la ausencia de su hijo muerto. También comete yerros respecto a Liborio como es el caso de su afirmación sobre su adscripción voluntaria a Sendero Luminoso. Como lo mencionamos antes, los senderistas que lo reclutaron generaron una atmósfera de presión para ello. Otra de estas falencias está relacionada con la misión divina de uno de los protagonistas. Cito:

Liborio investido como nuevo Pachacuti, tenía la misión mesiánica de re-instaurar un orden traído del pasado a través de una ruptura cosmológica que se concretaría mediante la revolución del *Pachakutik* (“dar un vuelco al mundo, al tiempo, reordenar”). Liborio, entonces, toma conciencia de la situación de los runas, se prepara y ejecuta el Pachakutik por voluntad de Wari Wiracocha. (p. 33)

Primero, no entendemos el uso de dos términos sobre el mismo personaje: Pachacuti, escritos con grafías diferentes, uno con C y el otro con K en diferentes segmentos de su estudio, a menos que sea un error tipográfico involuntario. Segundo, la novela no desarrolla una anticipación acerca del papel mesiánico de Liborio, su accionar revolucionario como Pachacuti es una encrucijada que no se resuelve en la diégesis de la novela. Tercero, considerar que Mariano Ochante “Aprendió a ser interesado, inescrupuloso y desleal” (p. 35) o que “Ni

siquiera vive con estricta sujeción a la religión andina, sea pre-hispánica o aculturada como Rosa, es más bien escéptico y pragmático. Mientras moribundo sólo se dedica a relatar su vida pasada y a cuestionar a su entorno” (p. 36). No compartimos ninguna de estas apreciaciones sobre Mariano Ochante, pues no solo nos parecen erróneas, sino también injustas. Este personaje no se relaciona con los adjetivos que le adjudica Osorio, ni mucho menos es un personaje escéptico que se apoya en la mentira como reconocimiento de su identidad, en todo caso, no explica, específicamente, en qué consiste ese escepticismo.

Por otro lado, nos encontramos con el trabajo de Claudia Salazar (2013), quien, desde una lectura de género, asume el estudio de la novela *Rosa Cuchillo* y el poemario *Las hijas del terror*²⁷. Nos centraremos en esta ocasión en la propuesta interpretativa que realiza, específicamente, sobre nuestra novela objeto de estudio.

Salazar inicia su artículo llamando la atención por el desbalance de género en la Comisión de la Verdad y Reconciliación (dos mujeres de un total de doce comisionados) y de la nula participación, en esta, de algún representante genuino del mundo andino, siendo estos quienes fueron las principales víctimas del conflicto armado interno. Así mismo, señala que es en una sección del tomo VI del *Informe Final* en donde se presenta, específicamente, la violencia sexual contra las mujeres y donde se puede conocer la magnitud de humillación y sometimiento que sufrieron durante este periodo de la guerra interna tanto por los efectivos de las Fuerzas Armadas como por los mandos de Sendero

²⁷ Libro de poemas escrito por Rocío Silva Santisteban y que obtuvo el Premio Cope de Plata en el año 2005.

Luminoso. Según afirma, es el discurso literario la que resemantiza la experiencia femenina que haría posible la “(...) transformación de los imaginarios sociales que permitan una reflexión sobre la situación particularmente vulnerable de las mujeres durante este tipo de conflictos” (parr. 8). Es decir, conocer las prácticas de sometimiento sobre el cuerpo de las mujeres desde el discurso literario, podría hacer posible generar en el imaginario de nuestra sociedad reflexiones sobre nuestra historia y nuestra identidad, correlativo a los traumas nacionales producidos en este periodo en donde se incluya, determinadamente, las voces de las mujeres.

Salazar realiza un paralelo interpretativo entre las funciones discursivas que cumplen tanto los personajes Rosa Cuchillo como Angicha en la trama de la novela. A la primera, la identifica como la madre sufriente que busca a su hijo Liborio en el mundo de los vivos y en el de los muertos, pero que en esa búsqueda se encuentra a sí misma como una diosa que en algún momento abandonó la divinidad para compartir y vivir en el mundo terreno junto a los mortales. En una parte del artículo, menciona que Rosa Cuchillo “(...) es una diosa onnipotente que decide compartir la experiencia de otras mujeres durante el conflicto armado” (parr. 16). Esta afirmación nos parece poco precisa, pues este personaje desciende al mundo de los hombres con la única motivación de experimentar la vida mortal junto a otros dioses y lo hace antes de iniciada la guerra. Según la lectura de Salazar sobre la propuesta de Colchado, Rosa Cuchillo encarna dos momentos imprescindibles: la sufriente madre y la triunfante divina, como una subjetividad dual que sufre una transformación; “Se trata de un cuerpo empoderado cuya señal de divinidad es la lozanía,

atribuyéndose a este nuevo cuerpo una carga valorativa frente al cuerpo desgastado de la madre” (parr. 17).

Sobre la segunda, Angicha, nos dice que “es el personaje femenino más fuerte de la novela” (parr. 11), pues a pesar de haber sido sometida a torturas y violaciones, mantuvo la suficiente rectitud y fortaleza como para dirigir al grupo de senderista que tuvo a su cargo. Como mando militar de su grupo subversivo, estuvo afincada a ideales que consideraba imprescindibles y que la obligaba a suspender cualquier deseo o sentimiento personal. Sin embargo, en un momento de la novela, se deja llevar por sus impulsos que la empujan a mantener una breve relación con Liborio. Angicha, según Salazar, es un personaje complejo y también dual, como Rosa Cuchillo, pues es víctima y también victimaria, tanto por el rol político militar que eligió vivir, como por su identidad natural de mujer; “Su estatuto doble nos habla de una subjetividad que es difícil, pues circula entre una agencia muy fuerte que da órdenes para producir víctimas y al mismo tiempo termina siendo victimizada”. (parr. 12)

Ambos personajes, la madre y la amante, de acuerdo con la propuesta de Salazar, representan dos identidades femeninas al que el lado más perverso de la guerra ha creado heridas concretas y simbólicas en la sociedad a través de la humillación y el abuso de sus cuerpos; según sus propias palabras, “Las huellas de la violencia en los cuerpos de Rosa Cuchillo y Angicha, ofrecen la imagen de una nación que destruye la maternidad y la independencia femenina” (parr. 21). Entonces, pensar la violencia en la nación peruana es pensar también en una historia donde las mujeres –la madre campesina y la mujer senderista- han

sufrido la violación de sus derechos humanos: la primera por no tener al cuerpo de su hijo a quien velar y quien fuera asesinado extrajudicialmente; y, la segunda, por ser sometida a torturas y agresiones sexuales por miembros de las Fuerzas Armadas.

Por último, tenemos el trabajo de Paloma Reaño Hurtado (2013) quien realiza un análisis comparativo entre la novela *Rosa Cuchillo* y la performance del mismo nombre²⁸ realizado por Ana Correa, actriz integrante del grupo teatral Yuyachkani. Reaño sostiene que la performance “escapa a la construcción conservadora comúnmente presentada en la narrativa de la violencia” (p. 7) en donde Ana Correa dota de agencia distintiva al sujeto que representa. Reaño identifica, respecto al performance, tres líneas estratégicas del sujeto subalterno que busca sensibilizar al espacio receptor del ámbito popular creando una atmósfera de denuncia y reflexión sobre el dolor de la mujer campesina durante la guerra interna: (1) la politización del sujeto, (2) el abandono del discurso mítico y (3) la producción de un discurso híbrido.

Este trabajo nos proporciona alcances importantes respecto de los efectos sensitivos en el referente de la recepción por parte de las prácticas culturales que buscan expresar la experiencia simbólica de un tiempo de conflictos, la que ha generado sesgos traumáticos en el espacio al cual van dirigidos. Cabe resaltar que, en el presente análisis, se realiza la representación del personaje Rosa Cuchillo quien había despertado en el mundo de los muertos después de

²⁸Esta performance lo podemos encontrar en: <https://www.youtube.com/watch?v=i7U9NsRpjXc> Existen otros enlaces web, pero este es el que hemos revisado.

haber perdido la vida debido a la muerte de su hijo Liborio de quien no encontró sus restos para su proceso de duelo.

Respecto a la primera estrategia, Reaño afirma que, a diferencia de la protagonista de la novela, la performance muestra actitud de denuncia y demanda en su recorrido por los tres mundos andinos. Considera que la protagonista elabora un discurso que comparte con sus prójimos para retomar simbólicamente el vínculo social, pero que se estanca en el intento debido a su reclusión en el estado de resignación, la cual reprime cualquier voluntad de cuestionamiento a las causas de la violencia. Sin embargo, en la performance, se elabora un relato que denuncia la violencia y que establece el vínculo social a partir del compromiso que sostiene con otros deudos y el firme reclamo de la memoria. En su comparación, Reaño describe a la protagonista del texto como una mujer que peregrina buscando a su hijo sin reclamar o cuestionar las causas o a los autores de su asesinato extrajudicial; sin embargo, en la performance se instiga al diálogo y a la denuncia a sus semejantes.

Sobre la segunda estrategia, Reaño considera que la novela se encierra en una lógica del mito que la pierde de la realidad concreta y, por tanto, de su funcionalidad histórica, pues la confianza en los dioses del Hanan Pacha y el olvido de la que será parte la protagonista, según le refieren algunas deidades que la reconocen, presupone la omisión de cualquier actitud de reclamo o invitación a la memoria como gesto político. A diferencia de la novela, la performance se distancia progresivamente del discurso mítico sin anularla completamente. Forma una dualidad articulada con el referente histórico

reconstruyendo el universo andino a través de la música, producida en base a instrumentos ancestrales; y la danza, en preza de la memoria.

Para Reaño (2013), “Hay, en la performance, una ética: una decisión de construcción de la realidad, una consciencia de nuestra responsabilidad en la configuración de los lazos sociales, una posición política” (p. 27). Esta posición política que se ejerce producto de una exigencia de la memoria, de una demanda y reclamo por la injusticia sufrida en clara lucha contra la impunidad, es lo que diferencia a Rosa Cuchillo de la Performance, de su homóloga textual, pues esta última, según la lectura de Reaño, se afina en el universo mítico de los dioses andinos esperando sean ellos quienes establezcan el orden que esperan.

La tercera y última estrategia identificada por Reaño sobre la performance se desarrolla a través de una representación de carácter híbrida en donde algunos conceptos de naturaleza opuesta mantienen una tensión fronteriza: oralidad / escritura, representación / testimonio, acto escénico / práctica política. La puesta en escena cumpliría entonces con una acción ética con propiedades estéticas construida a partir de la sumatoria de: el hecho trágico de la protagonista de la novela, el testimonio de madres víctimas de la violencia (en especial de la energía de mamá Angélica, fundadora de ANFACEP de Ayacucho) y el personal compromiso de la actriz Ana Correa para con el tema que se expone. Por ello, Reaño (2013) afirma:

Así, Ana Correa no solo es un puente entre los testimonios de mujeres violentadas y la esfera pública, sino también la gestora de una interpretación estética de la realidad social. Es un punto de unión entre una ética y una estética en tanto parten de un compromiso personal (y

grupales) de incorporar las voces silenciadas para ser parte de una denuncia común, y es también la puesta en práctica de técnicas y conocimientos estéticos (danza y gestualidad) al servicio de un mensaje social. (pp. 30 – 31)

Observamos que, obviamente, la performance alcanza acciones y reacciones (en el público) de mayor tensión que la novela, puesto que tiene un propósito más concreto y elementos que la constituyen más eficaces para ello. En esta parte del trabajo, Reaño se dedica principalmente a analizar el alcance político de la performance, la condición simbólica del sujeto y su ímpetu de denuncia y diálogo sin menoscabar el soporte estético; sin embargo, muy poco se menciona a la novela, salvo como la representación de una víctima que se limita a lamentarse, morir y seguir lamentándose en el discurrir del argumento de la misma.

Consideramos que este trabajo comparativo es un excelente ejercicio de análisis de aplicación de ciertos conceptos referente a la memoria, a las artes escénicas y su implicancia, como práctica cultural, en el devenir de las acusaciones, demandas y simbolizaciones respecto a la condición de víctima sobre el conflicto armado interno; sin embargo, tiende a ser imparcial y desigual en sus conclusiones al momento de hacer juicios de valor sobre la novela. Ambos textos (el oral-visual y el escrito) desarrollan sus respectivos discursos a través de los insumos que le confieren identidad: Texto literario y representación dramática, los cuales son diferentes y de distintos alcances, ya sea por los medios de difusión, los espacios de recepción, el tipo registro estético y el impacto en el lector o espectador. El texto *Rosa Cuchillo* sirve de pretexto a la performance y puede significarse como una traducción discursiva pues se basan en códigos

artísticos diferentes, aunque con las variaciones propias producto de las intenciones políticas y sociales de esta última.

Las conclusiones de Reaño sobre la performance nos parecen apropiadas y pertinentes, pero no así cuando estas se encuentran condicionadas por su comparación con la novela, pues se analiza un personaje y su drama personal generalizando su posición y situación como identidad discursiva de toda la obra, cuando la propuesta de la misma se realiza a través de la relación con todos los otros protagonistas. Así mismo, existe un tono de desaliento cuando, supuestamente, Rosa Cuchillo del texto no presenta una posición de demanda frente a su calidad de víctima y se parapeta en el espacio mítico, sin considerar que esta aparente omisión es parte de una propuesta distinta, con propósitos culturales diferentes que se agencia a través, como ya lo mencionamos antes, del análisis de la totalidad de la novela. Lo que hace Ana Correa es añadir y modificar aspectos actitudinales del personaje textual para lograr un efecto inmediato de identificación simbólica en el público espectador en medio de una coyuntura social donde la memoria es el concepto que, principalmente, después de la presentación del *Informe Final* de la Comisión de la Verdad y Reconciliación, es el eje transversal de toda demanda de justicia. Así mismo, recordemos que la novela *Rosa Cuchillo* se publicó en 1997, por lo tanto, aún no forma parte de esta atmósfera nacional de apelación por la verdad y la reparación, sin que eso signifique que no haya realmente una propuesta cultural en alineación a la ética de la memoria.

1.3 DISCURSO DE PODER. COLONIALIDAD, POSCOLONIALIDAD Y NEOCOLONIALIDAD

Son múltiples los trabajos desarrollados sobre estos tópicos en relación a los centros de poder occidental y la subalternidad de las periferias. Las propuestas son diversas, tanto colindantes como divergentes entre sí, pues los discursos teóricos tienen sus fuentes en ambos espacios enunciativos. Todas coinciden en estudiar una forma de colonización que va más allá de la dominación económica, política y geográfica para adentrarse en aquella que incide en la subjetividad cultural y colectiva de los pueblos a través de un sistema de globalización en la cual impera el capitalismo tardío. En este sentido, los conceptos de cultura, identidad, modernidad, postmodernidad, colonialidad, postcolonialidad, centro, periferia, etc., evidencian un replanteamiento de sus postulados que se desenvuelven en las prácticas intelectuales y en las propuestas sociopolíticas de sus exponentes.

Respecto a los estudios críticos sobre la novela *Rosa Cuchillo* y estos conceptos mencionados tenemos el ensayo de Jorge Terán Marveli (2005), quien postula la incomunicación e irreconciliable relación entre las semiósferas andina y occidental. Terán inicia su trabajo afirmando que la literatura desarrolla un discurso no divorciado de lo real y que, por lo tanto, no existe inocencia en ella, pues develan en su tejido textual la posición sociopolítica del autor implícito desde -y por un- sitio de poder a partir de la cual se le puede reconocer su intención perlocutiva y su lugar en el espacio de un sector cultural al cual pertenece. Su intención es analizar la representación de las distintas relaciones entre los diversos sectores de los andes y los posibles cambios ejercidos en los

mismos a través de novelas andinas como *Rosa Cuchillo* de Óscar Colchado, *El gran señor* de Enrique Rosas Paravicino y *País de Jauja* de Edgardo Rivera Martínez.

Antes de ingresar en materia analítica sobre las novelas mencionadas, Terán realiza una introducción previa examinando las distintas representaciones de la violencia de acuerdo a la ubicación enunciativa del narrador implicado, así como su posición particular de este último frente a la frontera de su semiósfera cultural. Para ello, plantea que “La sociedad andina contemporánea no sólo es heterogénea, sino que los grupos que se desenvuelven en ella no son herméticos; se establecen puentes que permiten la comunicación entre ellos” (p. 117). Entonces, cada grupo sociocultural del ámbito periférico mantiene una forma particular de relacionarse con su centro y de formular su propio discurso respecto a este contacto. Terán (2005) considera pertinente, ante estas aseveraciones, que “(...) es más adecuado definir el aspecto cultural de estos grupos sobre la base de la relación y las funciones llevadas a cabo por los sujetos asociados y apegados a ellos; y no sobre la base de una pureza o impureza étnica”. (p. 118)²⁹

Terán realiza un reconocimiento del espacio enunciativo de cada grupo sociocultural; así, ubica, primero, al grupo sociocultural occidental en el centro de poder de la ciudad, el cual simboliza al estado y el ejercicio de una hegemonía excluyente de los demás grupos. Para la visión andina, lo occidental llega al

²⁹ Terán se apoya en el concepto de cultura que desarrolla Paul Ricoeur, a quien cita a través del artículo de Xavier Etxevarría. Esta misma cita, exactamente, la utilizará años después, en su tesis de licenciatura, Edith Pérez. Este concepto que se articula complejamente en tres niveles lo hemos mencionado y estudiado páginas antes.

espacio periférico y central del mundo rural a través de los medios de comunicación y, principalmente, de las instituciones. Segundo, ubica al grupo sociocultural mestizo en el espacio central de la sociedad andina y en la periferia de la occidental, cumpliendo una función mediadora entre lo andino rural y lo occidental. Este grupo, según Terán, se caracteriza por su biculturalidad, ya que ha heredado la identidad quechua y la identidad occidental, aunque se observa que más se apega al segundo. Tercero, el grupo sociocultural indígena es ubicado esencialmente en las zonas periféricas andinas (comunidades) en donde se mantiene, respecto al grupo occidental, una relación constante de dominante y dominado. Terán señala y explica la posición ejercida por el sujeto andino en relación al mundo occidental: identifica al sujeto híbrido, quien pacta con el otro para transculturarse; al sujeto amestizado, quien intenta ser como el otro para aculturarse; y, al sujeto andino, quien se resiste y persiste en ser diferente, terminando en la exclusión. Con esta clasificación sucinta, Terán intenta demostrar que “(...) los sujetos indígenas no están ya sujetos a sus espacios y pueden migrar no sólo a las ciudades costeñas sino también a las andinas, donde representan o simbolizan lo occidental”. (p. 119)

Después de esta apreciación previa, Terán inicia su análisis de las novelas arriba mencionadas. Antes señala que, la identificación del autor implícito con su referencia andina representada desde la ubicación de su tipo de narrador o narradores, presupone la formulación de la(s) identidad(es) andina(s) como proyección ideológica de sujetos sociales. En cuanto a *Rosa Cuchillo*, identifica y analiza la construcción de cinco narradores:

1. Autodiegético (N1) Rosa Cuchillo
2. Heterodiegético (N2) Voz en segunda persona que implica a Liborio
3. Autodiegético (N3) Mariano Ochante
4. Heterodiegético (N4) Voz en tercera persona que focaliza a Rosa Cuchillo
5. Autodiegético (N5) Anónimo infante de Marina

Terán expone que la perspectiva runa no es una construcción unitaria, pues posee dos pendientes discursivas: la hermética (resistente) y la transculturada. Sin embargo, sobre ésta última, a pesar de presentar conocimientos o prácticas en lo occidental, lo hace desde el mundo andino. Rosa Wanka se encuentra en el mundo de los muertos andino y comparte experiencias con seres que pertenecen a esta cosmovisión, por lo tanto, no existe, según Terán, ningún medio o filtro que concilie o haga interactuar a estas dos semiósferas. Esta resistencia cultural respecto de lo foráneo desarrolla una exclusión que protege lo propio y niega cualquier tipo de (re)conciliación. Ello se denota en la propuesta inicial del accionar de Liborio sobre crear una revolución que implique solo la asimilación de las prácticas belicistas de occidente, así como el uso de su tecnología militar, para combatir la situación de dominados en que se encuentran históricamente. Es decir, combatir la violencia con la violencia. Esto resalta aún más la condición de exclusión hacia la cosmovisión occidental cerrando fronteras culturales de manera hermética para con el centro de poder. Liborio y Rosa, en conclusión, representan lo runa puro.

Por otro lado, Mariano Ochante representa al sujeto transculturado, lo no puro, pues ha asimilado elementos culturales del referente occidental. No obstante, su

posición referencial y perspectiva desde donde focaliza su memoria acerca de la violencia interna es el sector runa. Terán afirma que su estado de ambigüedad es, precisamente, lo que lo liga a la agonía y luego a la muerte y es por ello que la única vía para continuarse y no perecer como un ser de frontera sin lo uno ni lo otro es la resistencia hermética de la cultura, lo contrario anularía la identidad y causaría la condena.

Respecto del narrador occidental, personalizado en el infante de marina, Terán observa que también mantiene rasgos sólidos de protección y exclusión sobre el otro, tanto como los primeros. El sistema de exclusión y dominación están basados en la violencia, lo cual asegura la incomunicación y la continuidad del orden establecido: un sistema social donde lo dominante es lo occidental y lo dominado es lo andino. La forma utilizada por los primeros es la represión violenta o el exterminio del otro.

La conclusión a la cual llega Jorge Terán sobre *Rosa Cuchillo* es la mutua exclusión entre lo runa y lo occidental, en el cual, el segundo ha mantenido un sistema de sujeción y abuso sobre el primero a través de la historia. En esta vía de interpretación, según se deduce de sus conclusiones, la violencia³⁰ es el único aspecto proyectado hacia el otro referente ya sea por resistirse a la dominación o por mantener el poder del orden social. Terán (2005) concluye:

Lo andino legítimo aquí es lo indígena; lo demás es foráneo, desconocido y/o espurio: contaminante o contaminado. Lo occidental y lo runa: formas

³⁰ Podemos observar claramente que las principales hipótesis propuestas por Edith Pérez tienen su referencia directa en este trabajo antecedente de Terán, incluso las conclusiones, pues, respecto a una de ellas, ambos consideran como única salida a la inversión del orden establecido a la generación de una nueva violencia, conclusión que no compartimos y desarrollaremos en el proceso de nuestra tesis.

de percibir y ser en el mundo irreconciliables. Donde, desde siempre y por siempre, solo se puede comunicar la violencia, mantener o transformar el orden mediante ésta. Sin términos medios, la vuelta del mundo (el pachakuti de *Rosa Cuchillo*), sería una inversión total de jerarquías. (pp. 124 - 125)

La violencia es entonces la única posibilidad para descentrar el orden de las jerarquías, pues ambas posiciones del poder: dominante – dominado, obedecen a cosmovisiones distintas, incluso opuestas, que se resisten a perder los espacios establecidos injustamente a través del uso de la fuerza.

Respecto a la reseña que Christian Estrada (2007) realiza sobre *Rosa Cuchillo* podemos afirmar que es una sobria acumulación ordenada de opiniones precedentes, es decir, realiza un conjunto de planteamientos y reflexiones en base a lecturas previas sobre la novela. En su trayecto discursivo, realiza algunas afirmaciones con las que no estamos de acuerdo. Por ejemplo, afirma: “En la novela, las víctimas dejan de ser simples estadísticas: su condición humana es reivindicada” (p. 5). Así mismo, menciona más adelante:

Este encuentro caracteriza un espacio poscolonial en el que la transculturación de elementos originalmente foráneos se ha entremezclado con una nueva realidad. El sincretismo, en este caso, supone una segunda etapa en la convivencia entre estos elementos. Rosa Cuchillo, en consecuencia, se convierte en una obra de encuentro cultural: aspectos de la cultura andina coinciden con los planteados por el discurso cultural de Occidente. (p. 7)

La primera cita posee una visión antropológica que parte de una lectura ética sobre el conflicto armado interno; y, la segunda, una visión de los estudios literarios y culturales que se enmarcan en los estudios Postcoloniales. El problema de éstos no es su inclinación teórica, sino su falta de justificación y de desarrollo argumentativo, vale decir, no explica las condiciones de estas

apreciaciones dejando un vacío por demostrar. Por otro lado, desarrolla algunas aseveraciones interesantes como la búsqueda de la identidad en la propia mismidad, enmarcado a una tradición cultural como “(...) un viaje interior en el que los personajes se van descubriendo paulatinamente a través de las miradas de los otros” (pp. 1 - 2); afirmación relacionada con el autodescubrimiento de divinidad que atañe a Rosa Wanka y Liborio, así también como la idea de tiempo circular de la estructura de la novela relacionado con la cosmovisión andina en donde se imbrican, a partir de las voces narrativas, los sucesos de los personajes en el mundo de los muertos y de los vivos.

Existe también una referencia que incluye a cierta actualización de la memoria andina al decir sobre la protagonista: “Mujer, madre y campesina, Rosa Cuchillo representa en su propio drama la furia de la violencia, son sus muertos, sus desaparecidos y sus torturados” (p. 3). Sin embargo, no continúa esta reflexión, la deja abierta e inconclusa para referirse luego a Liborio como el hijo subversivo que abandonó todo por una causa social y cultural. Lo mismo sucede con el personaje Mariano Ochante, a quien adjudica la capacidad de visión crítica de las acciones de Sendero Luminoso y de las fuerzas antisubversivas, entre ellas, la de los ronderos al cual perteneció. Describe, someramente, su accionar, pero no su implicancia trascendental dentro de la estructura discursiva de la novela ni su rol respecto a la memoria de la violencia que desarrolla en su estado convaleciente.

Por otro lado, Estrada apuesta por la explicación, quizá más concreta que las anteriores, acerca del aspecto tensivo de la obra que es una constancia no solo

a nivel de la historia, sino también de la identidad de los personajes. Realiza una interpretación acerca del apelativo *Cuchillo* y su importante presencia en el título de la obra, pues así mostraría el aspecto conflictivo no resuelto, tanto en la realidad novelística como en lo real histórico, pues según Christian Estrada: “Rosa Cuchillo, desde el título, nos coloca en un campo de tensiones no resueltas”. (p. 6)

Otra de las propuestas interpretativas importantes es la desarrollada por Mariano Ramírez (2006), quien en su tesis de licenciatura enfoca el análisis de la novela usando la categoría de etnoficción³¹ definida por Martin Lienhard. Este concepto consiste en que el autor implícito asume la voz del otro subalterno como mascarilla artificial para explicar las funciones y disfunciones del colonialismo y la violencia que ello implica, tensando los conflictos existentes entre una cultura escrita y una cultura oral. Esta categoría desarrolla la evocación de los presupuestos míticos del ande desde una posible mirada no occidental, es decir, la estructura oral de los discursos subalternos se insertaría en el texto literario ante los ojos dominantes desde una ficticia conciencia andina, dibujada y desdibujada como mecanismo de tensión de la colonialidad. Según palabras de Ramírez:

La etnoficción nos hace creer que el universo narrativo de la novela surge desde la oralidad mesiánica andina, organizando para ello el discurso. Así, surge una multiplicidad de voces que dan razón de la fragmentariedad de

³¹ Para Lienhard (1996), la etnoficción es una recreación literaria en donde se busca crear un discurso del otro, étnico artificial, el cual estaría destinado a un público ajeno a la cultura que se busca maquillar. En palabras de Martín Lienhard: “En la etnoficción, en efecto, surge una contradicción entre las características “occidentales” del texto literario (escritura, idioma, forma global, libro-mercancía) y un discurso narrativo que aparenta ser “indígena” y “oral”. El autor, en la etnoficción, se coloca la máscara del otro, empresa no sólo difícil sino también, a todas luces, discutible”. (p. 191)

un mundo sumido en el caos de la guerra y de la subalternidad que ha de esperar, precisamente por eso, su regeneración en un nuevo orden. (p. 169)

Este concepto, de cara a los conflictos de la violencia interna, busca replantear el orden impuesto desde y por el mundo criollo como las dicotomías: Centro / Periferia, Hegemonía / Subalternidad como extensión de una colonialidad que confluye dimensiones irreconciliables e incommunicables.

Ramírez llega a la conclusión de que la labor creativa y la densidad etnológica de *Rosa Cuchillo* nos lleva no sólo a la representación del conflicto armado sino también a la *situación* de los sujetos heterogéneos que desde el ámbito subalterno y desde una referencia mítica andina proponen la rebelión de su referente simbólico. Esta defensa de su mundo se efectuaría a través del despertar de un mesianismo andino que busca replantear el orden impuesto revelando, con ello, el conflicto colonialidad/subalternidad.

Mariano Ramírez identifica en la novela rasgos de un descentramiento colonial y la reivindicación de una cosmovisión subalternizada históricamente. Sin embargo, esta defensa/resistencia proviene de una conciencia occidental quien toma la mirada del otro subalterno, su alteridad cultural, para su (re)conocimiento. Este efecto boomerang, como él mismo lo llama, consiste en

(...) que va desde la configuración de la forma literaria (la novela), originada en la cultura de la escritura, hacia la representación de la cosmovisión "indígena" sostenida en general en la oralidad, para inmediatamente retornar a la cultura de la escritura y a su sistema de intercambio interno: el mercado literario. (p. 16)

Por lo tanto, Ramírez plantea -quizá sin proponérselo- la configuración de una nueva forma de colonialidad que, a través del supuesto replanteamiento de los antagonismos: mundo occidental / mundo andino, intenta remover el espacio mas no las posiciones, pues la voz reivindicadora proviene del sistema de dominación. A pesar que esta se pueda revestir como el otro a partir de la etnografía y el uso de una oralidad popular andina, no hace sino maniatar una cultura al que no le da cabida de ser ella misma, es decir, no considera la posibilidad de que esta cultura otra, por sí misma, desdibuje su lugar en el mundo desde su propio locus enunciativo para cuestionar el actual orden hegemónico.

El trabajo de Víctor Quiroz Ciriaco (2006) en su tesis de licenciatura y los distintos artículos y ensayos que ha realizado entorno a la narrativa andina evidencia una propuesta contraria a la de Mariano Ramírez y, a su vez, mantiene una deuda insoslayable con los trabajos precedentes de Miguel Ángel Huamán. Sobre nuestra novela objeto de estudio, Quiroz no acepta el concepto de colonialidad. Desde una posición crítica que niega y casi ningunea a los trabajos anteriores acusándolos de impresionistas, miopes y contenidistas, asume la convicción interpretativa de que lo que se realiza en la obra es una dialéctica tensional de contrarios que supera el concepto de modernidad clásica y, por ende, el de colonialismo para asumir una utopía plural donde se respeten las diferencias culturales. Quiroz llega a la conclusión de que existe una articulación horizontal de los presupuestos culturales de la tradición andina con los referentes del poder occidental, actualizando el proyecto postmoderno de asimilación integracionista entre esas fuerzas históricamente antagónicas. Precisamente, sobre *Rosa Cuchillo*, afirma que “Construye un discurso crítico postcolonial que cuestiona las

fricciones del sistema moderno/colonial en el Perú graficadas dramáticamente en la ficcionalización de dicha catástrofe". (p. 116)

Su análisis del Yanantín, el tinkuy y el chaupi andinos, que le sirven para demostrar su postura, son interesantes y enriquecedores; sin embargo, nos parece que la afirmación acerca de una equivalencia epistémica entre lo andino y lo occidental escapa a la propuesta ficcional y cultural que ofrece la novela, pues, como mencionamos anteriormente, representa una confrontación no igualitaria, sino diferente. El hecho de buscar un oído del *poder* para una voz no escuchada históricamente, evidencia el orden subalterno como espacio legítimo del hombre andino. No existe un objetivo para la vida en sí, cada espacio de conocimiento crea su propia referencia racional y de comprensión de su realidad, la búsqueda de la comprensión del otro ocasiona(rá) siempre violencia. Al respecto, Eagleton (2005) nos dice:

Las culturas dan sentido al mundo de formas distintas, y lo que algunos consideran que es un hecho para otros no lo es; pero si la verdad significa simplemente verdad para nosotros, entonces no puede haber ningún conflicto entre nosotros y las demás culturas, puesto que de igual modo la verdad es solo verdad para ellos. (p. 117)

Esta cita es importante para comprender el valor de las diferencias y como propuesta a la reafirmación de un mundo que no necesita de la aceptación del otro para significarse, sino solo de la construcción libre de su propia *modernidad alternativa*, posición que, desde nuestra lectura, desarrolla la novela *Rosa Cuchillo*. Quiroz no acepta la idea de oposición o confrontación de esferas culturales, más bien, propone la idea de articulación o diálogo entre semiósferas distintas como canal epistémico hacia la reconciliación de contrarios, y/o hacia

replanteamientos del discurso de modernidad/colonialidad por el de un, aparentemente, discurso descolonizador en la línea de las teorías postcoloniales. Según su análisis, la constitución del plano del contenido y el plano de la expresión de la novela revelan la integración de esos contrarios culturales, pues se asimila el arsenal mítico como afluente del neoproyecto de conversación intercultural hacia el respeto y tolerancia del otro subalterno.

(...) el pachacuti discursivo de *Rosa Cuchillo* se configura como una estrategia que expresa el deseo de un cambio sociocultural dialógico a través de la reinstalación del sistema andino signado por la complementariedad y el tinkuy, antes que por el antagonismo o la confrontación. (p. 109)

Nuestra propuesta interpretativa no concuerda con los planteamientos de Víctor Quiroz. Cuando teoriza sobre la postcolonialidad, propone la alternativa de un diálogo horizontal de opuestos, de la elevación de una voz históricamente subalternizada y violentada que se ubique a la altura de los referentes hegemónicos de poder (colonialismo) para demostrar que también es capaz de generar conocimiento y de repensarse a sí mismo: “situar en un mismo nivel a los distintos sujetos y conocimientos” (p. 53). Sin embargo, esta inclinación no demuestra sino un neocolonialismo solapado que se cimenta precisamente en la idea de la aceptación del otro. ¿Quién es el que acepta? ¿Dónde se inicia el diálogo, la aceptación de la misma o el replanteamiento de las diferencias? Quiroz evidencia su posicionamiento subalternizador al considerar que el universo andino representado en la novela (re)elabora la realidad de colonialidad en base a una integración de contrarios, proyecto que supuestamente demuestra su capacidad de inclusión a ser voz activa de enunciación. Desde esta afirmación, Quiroz está tipificando al espacio andino dentro de los márgenes de

la necesidad de ser incluidos por *ellos* como acto de justicia postcolonial y, por tanto, suministrando una nueva envoltura del poder occidental en la idea de respeto, aceptación, tolerancia e inclusión. Sus conclusiones recogen las propuestas teóricas sobre la novela andina contemporánea y el diálogo utópico de las diferencias de Miguel Ángel Huamán, con quien distendimos anteriormente.

Por último, la tesis de licenciatura de César Augusto López Núñez³² analiza nuestra novela objeto de estudio usando como suministro teórico los aportes de la academia francesa contemporánea de filósofos como Gilles Deleuze y Félix Guattari, así como de la antropología contemporánea brasileña. Es importante señalar que algunas de sus afirmaciones coinciden con algunas de nuestras propuestas, aunque utilizando medios de conceptualización diferente. Por esta razón, aquí nos proponemos a describir y comentar brevemente los alcances más importantes de sus conclusiones.

Cesar López considera que *Rosa Cuchillo* es una novela cosmopolítica y su autor un artesano cósmico. Para ello, plantea que la novela se encuentra dentro de las líneas sustanciales del concepto de Literatura Menor desde la propuesta teórica de los filósofos mencionados. Esta literatura es el resultado de la creación de una minoría subalterna en medio del dominio de otra lengua con la cual entra en pugna (literaturas mayores). Una literatura cuya composición es política, por representar un discurso de resistencia cultural respecto al pensamiento

³² Agradecemos a Cesar Augusto López Núñez pues, generosamente, nos envió, vía correo electrónico, la tesis que sustentó en el 2015 en su casa de estudios: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, para obtener el título profesional de licenciado en Literatura Peruana y Latinoamericana.

hegemónico desde una pluralidad de voces. En esta línea, López (2015) nos dice:

La novela de Colchado Lucio se convierte, de este modo, en un lente de aumento de una minoría política que posee y ejerce poder. Rosa Cuchillo es una novela de resistencia cultural que critica la escritura occidental valiéndose de ella. Una micropolítica hace devenir la solidez de la monología al relativizarla en una multiplicidad de voces. (p. 17)

Toda la estructura de la novela es un conjunto de elementos heterogéneos que se afianzan, desde el caos, en un orden cosmogónico de perspectiva mítica amerindia. En este sentido, el mito establece una externalidad a partir de la configuración de sus propias fronteras lógicas, creando, como consecuencia, a su propio *otro*.

López nos asegura que las fricciones entre las dos epistemes, la occidental y la andina, se dinamizan desde la enunciación plural de las voces narrativas de la novela en la cual se utilizan los medios hegemónicos para relativizarlos y situarlos como flujo exterior. La colectividad de entes de las diferentes orillas culturales representadas tiene como enunciación central a la heterogeneidad de voces que, a modo de red, interpreta los sucesos desde el pensamiento andino.

López (2015) nos dice:

No está de más afirmar, que hay una confluencia del colectivo andino, animales, divinidades, espíritus, el poder del estado en una fuerte red relacional y queremos insistir en que, si bien hay una pugna de fuerzas, es el pensamiento andino el que actúa en la interpretación de cada suceso. (p. 113)

La resistencia cultural andina, a partir de la representación del *otro* en un medio fáctico dominado por esta fuerza mayor, hace que encaje en el concepto de novela cosmopolítica. El contexto representado contribuye con esta alusión: *Rosa Cuchillo* también es una novela de guerra en la cual se desenvuelve un mundo cuya fe se asienta en el eterno retorno. Esta última es definida como un devenir en el presente motivado por un pasado que busca reinstalarse con nuevas energías.

Óscar Colchado es considerado un artesano cósmico, pues utiliza, estéticamente, las diferentes variables arquitectónicas de la creación novelística: las técnicas, el lenguaje, la oralidad, la diversidad de personajes humanos y no humanos, partiendo de una ontología otra que plantea una agenda problemática para discutir la incurrancia del pensamiento occidental. López llega a esta conclusión al relacionar los conceptos de chamanismo transversal, traducción y creación/crítica como proceso de representación en donde el mito "(...) ya no es objeto a explicar; ahora es el mito como herramienta de interpretación e interpenetración de la realidad con todas sus aristas" (López: 2015, p. 194).

Desde nuestro juicio, César López realiza una interesante propuesta interpretativa; analiza la novela partiendo de la consideración de que constituye el fin de un proceso de articulación de historias de cuentos anteriores (*Cordillera negra*, *Camino de zorro* y *Hacia el Janaq Pacha*), las cuales armarán la visión estructural y mítica que se desarrollará en *Rosa Cuchillo*. Así mismo, le da importancia al carácter heterogéneo de las realidades y voces de su interior que

mantienen un diálogo friccional desde la perspectiva del mito para instaurarse como línea de poder frente al *otro*.

Los trabajos realizados sobre memoria y la violencia política en la literatura peruana han sido escasos, aunque el margen crítico ha ido en aumento con la literatura andina que representa el conflicto armado interno. La referencia a trabajos críticos sobre estudios de la memoria se hace inevitable en tiempos de postviolencia, aún más cuando existe un texto tan importante como el *Informe Final* (2003), pues a partir de la ficción se puede actualizar, con distintos grados de verosimilitud, una realidad como la vivida durante la guerra interna y es posible emparentarla a este documento, así la referencia ficcional provenga desde la mentalidad andina. Más adelante desarrollaremos la pertinencia de la literatura como monumento de la memoria, principalmente cuando revelan hechos que acaecieron en nuestra historia reciente y marcaron definitivamente nuestro imaginario colectivo.

CAPÍTULO II

MEMORIA Y LITERATURA

En el capítulo anterior, analizamos los distintos estudios críticos entorno a la novela *Rosa Cuchillo*, los cuales segmentamos en tres espacios de análisis diferenciados: El aspecto del mito, el discurso ético y discurso de poder. Ello nos demuestra la variedad de posiciones críticas y preocupaciones académicas que nuestra novela objeto de estudio ha despertado después de su publicación (1997). En muchos casos, los distintos especialistas de los estudios literarios han buscado un asidero creativo a las propuestas teóricas que defienden; otros han desarrollado sus análisis en función a concepciones ideológicas, defendiendo solapadamente sus propias sujeciones políticas. También hay quienes, a través de la supuesta propuesta antropológica que realiza la novela como detonante de un círculo de conocimiento sobre el mundo andino, han realizado distintos juicios de valor respecto a la violencia. Es precisamente sobre este último punto –la violencia- sobre la cual nos proponemos a repensar y brindar una propuesta de lectura alternativa en base al estudio de la memoria como flujo de (in)formación que se desenvuelve en el tiempo y a través del lenguaje.

Para ello, nuestro marco teórico recogerá los aportes de otras disciplinas académicas que nos permitirán ampliar nuestra visión de los estudios de la memoria, a fin de demostrar el estrecho lazo entre esta con cierta literatura que nos acerca al (re)conocimiento de un periodo de nuestra historia a modo de

vínculo interproyectivo sobre el pasado e identificación intersubjetiva con los hechos fácticos que están (re)presentados desde una visión mítico-andina. En este sentido, nuestro marco teórico se desarrollará en función a la relación estructural entre los estudios literarios y los aportes actuales de los estudios de la memoria en el plano histórico-cultural. Desde este engranaje teórico, demostraremos que la novela *Rosa Cuchillo* es un objeto estético cultural en donde confluye la memoria colectiva del mundo andino sobre el conflicto armado interno a modo de monumento o lugar de la memoria. A través de esta memoria manifiesta, desde diversas aristas de la representación, colegimos la proyección de un discurso de la no-violencia.

2.1. MEMORIA: NEUROCIENCIAS E HISTORIOGRAFÍA

Observaremos de manera panorámica los alcances obtenidos e investigados sobre la memoria por otras disciplinas de conocimiento como las Neurociencias y la Historiografía. Esto nos conducirá a elaborar un marco interpretativo interfuncional que relacione y complemente las diferentes propuestas de estudio sobre ella y, a su vez, nos permita asentar las bases para la elaboración de una estructura teórica que nos permita estudiarla desde los estudios literarios.

2.1.1. NEUROCIENCIAS³³

Las Neurociencias son un campo de estudio multidisciplinar cuyo objeto de investigación es el cerebro. Gracias a este campo de investigación sabemos que

³³ Aparte de bibliografía textual, hemos revisado programas televisivos de divulgación científica entorno al estudio de la memoria. El primero: REDES, dirigido por Eduardo Punset, se encuentra en <http://www.redesparalaciencia.com/programa-redes>. El segundo: LOS ENIGMAS DEL CEREBRO, dirigido por Facundo Manes, se puede encontrar en <http://facundomanes.com/ledc/>. El tercero y último: HISTORY CHANNEL, que desarrolló el tema *El cerebro*, se encuentra en <http://neurociencias.fullblog.com.ar/el-cerebro-1342563010.html>.

el cerebro se constituye de complejas redes neuronales que cumplen diversas funciones básicas y complejas para el quehacer humano. Está compuesta por alrededor de 100 mil millones de neuronas que ejecutan aproximadamente 500 billones de conexiones sinápticas mediante la cual se transfieren distintos tipos de neurotransmisores³⁴ que inciden en diversos aspectos de nuestras vidas como acciones, pensamientos, deseos, emociones, entre otros.

Tradicionalmente se pensaba que el cerebro tenía partes específicas que cumplían labores determinadas para cada actividad humana y que, por tanto, las partes que la componen tenían valor relevante respecto a su funcionalidad particular. Las Neurociencias han demostrado que esto no es exacto, pues el funcionamiento del cerebro, como se mencionó antes, es el resultado de redes complejas de relaciones³⁵ en donde una misma neurona, dependiendo de la red en la cual participa, cumple con diversas funciones; por ello, estas no pueden ser reducidas a su unidad, pues solo tienen razón de ser en función de su carácter relacional concretizada a través de innumerables conexiones sinápticas³⁶. Existe en nuestro cerebro jerarquías de relaciones neuronales, en las cuales las más básicas son aquellas que forman módulos de neuronas que cumplen, principalmente, funciones motoras; sin embargo, estas van formando

³⁴ Un neurotransmisor es una sustancia química liberada desde una terminación nerviosa de la neurona. Esta interacciona con otra neurona receptiva para producir una respuesta fisiológica determinada; así, la operación se repite desde la neurona receptiva para ser emisora. Para mayor información se puede revisar la página web <http://www.psicomag.com/neurobiologia/LOS%20NEUROTRANSMISORES%20EN%20GENER%20AL.php>

³⁵ El neurocientífico Joaquim Fuster considera que nuestro cerebro es una especie de interfase entre el mundo externo y el interno en donde la red neuronal es la base de todo el conocimiento y de toda la memoria. En REDES, programa N° 110 titulado *El alma está en la red del cerebro*.

³⁶ La sinapsis es la conexión entre neuronas en donde se liberan o transmiten tanto neurotransmisores como señales eléctricas para el diverso funcionamiento del cerebro. Eric R. Kandel (2007: p. 507)

parte de redes cada vez más amplias y más complejas en códigos de cognición y de memoria que son las responsables de nuestros conocimientos, metacognición, predicción y planificación³⁷.

El cerebro posee ciertos aspectos importantes que antes de las investigaciones neurocientíficas eran desconocidas; por ejemplo, su **plasticidad**³⁸, la cual refiere a la capacidad de adaptarse a los distintos cambios de situaciones que se le presentan y que puede dinamizarse neuronalmente a nivel de redes, desde las habilidades motrices a las intelectuales. Otro rasgo peculiar es la **resiliencia**, que consiste en la capacidad de adaptarse al estrés, al trauma y la adversidad; esto conllevaría a una revaluación personal que permita tomar decisiones, a fin de enfrentar los hechos o situaciones difíciles, lo que coadyuvaría a protegernos en casos posteriores -incluso en el mismo presente- de conflictos que pueden ser traumáticos³⁹. También sabemos de las **diferencias entre la anatomía del cerebro masculino y el femenino**, pues se concluye que los procesos conductuales de ambos géneros son disímiles, como la búsqueda de la

³⁷ En una entrevista, el neurocientífico español Joaquim Fuster afirma: “El código de la memoria y del conocimiento es un código relacional. Una memoria u objeto de conocimiento se define única y específicamente por las relaciones (i.e., conexiones) entre células o ensamblajes de células que han sido simultáneamente activadas en la experiencia. Como sea que las células unidas pueden estar dispersas en múltiples lugares de la corteza, las redes están ampliamente distribuidas y solapadas entre sí”. Sin embargo, dirá más adelante “(...) que ciertas redes tienen ciertas regiones preferentes, pero no exclusivas, de distribución cortical”.

En: <http://www.desdeexilio.com/2009/10/23/redes-cognitivas-entrevista-a-joaquin-fuster/>.

El neurocientífico argentino Facundo Manes acepta esta postura acerca del funcionamiento del cerebro en redes neuronales, pero considera que sí hay zonas específicas para ciertas funciones particulares como el de la identificación de los rostros y sus gestos que señalan distintos tipos de emociones. Este reconocimiento se desarrollaría, principalmente, en la zona denominada giro fusiforme. En LOS ENIGMAS DEL CEREBRO, del episodio 22 titulado *La percepción visual* P. 2

³⁸ Los aspectos del cerebro aquí descritos los hemos podido estudiar en LOS ENIGMAS DEL CEREBRO, del episodio 23 titulado *Final de temporada* Parte 1 y también en todos los programas de *El cerebro* de HISTORY CHANNEL.

³⁹ La resiliencia uno de los aspectos de nuestro cerebro que no solo nos permite adaptarnos a un medio nuevo o enfrentar situaciones adversas, sino también a generar los prejuicios y estereotipos que han generado violencia contra el otro como un particular mecanismo de defensa.

comprensión del otro a nivel de las emociones. Otro aspecto distintivo del cerebro es que busca **comprenderse a sí mismo**, darse el trabajo de analizar sus propios procesos a nivel metacognitivo a través del lenguaje.

La memoria es uno de los campos más investigados de las neurociencias; sin embargo, a pesar de haber aportado con importantes descubrimientos, los neurocientíficos manifiestan que aún hay vacíos que son necesarios cubrir. Según Facundo Manes, la memoria es la posibilidad de retener la información en el tiempo a partir del proceso de adquisición, consolidación y evocación⁴⁰. Se conocen diversos tipos de memoria que son operados por diversas partes del cerebro, los cuales también se complementan a distintas formas de olvido ya sean los comunes o los patológicos. Hay que tener en cuenta que, como se mencionó anteriormente, las neuronas funcionan de manera relacional a nivel de redes, pero existen zonas específicas donde se desenvuelven, con preferencia, sin llegar a ser exclusivas de las mismas.

Los estudios neurocientíficos han examinado ampliamente dos tipos de memoria que se diferencian según el tiempo de almacenamiento de la información y su utilización práctica: la **memoria a corto plazo** y la **memoria a largo plazo**. Según Jean-Pierre Changeux (2006), la primera: “(...) es aquella que nos permite darnos cuenta del paso del tiempo, del instante presente (...) es más selectiva, su capacidad es limitada y olvida rápidamente (...)” (p. 17). La capacidad de almacenaje de esta memoria es reducida, pues se manifiesta en escasos

⁴⁰ Del episodio 2 titulado *Memoria* Parte 1.

segundos o minutos⁴¹. La segunda es aquella en la cual la información se almacena durante una cantidad mayor de tiempo que pueden ser días, meses e incluso toda la vida. Esta memoria es sumamente importante, pues es el resultado de una rígida selección de información que permite obviar los recuerdos nimios y guardar aquellos con las cuales el hombre estructura su vida personal y social. Existen aún interrogantes sobre los supuestos principios que rigen esta selección, ya que no son, necesariamente, la voluntad o la razón las que imperan en tal procesamiento⁴².

A la memoria a **largo plazo** podemos identificarla, a su vez, con dos grupos de memoria, cualitativamente, diferentes respecto a sus sistemas de almacenamiento: la memoria declarativa (explícita) y la memoria no declarativa (implícita). La primera está conformada por dos clases bien definidas: la **memoria semántica**, que permite recordar el significado de los elementos que percibimos con nuestros sentidos, como objetos y palabras, según sus rasgos simbólicos conocidos; y la **memoria episódica**, que es la que permite recordar el dónde y el cuándo de lo vivido o imaginado. Es probable que esta última memoria haya dado lugar al origen del lenguaje en el proceso de la evolución del hombre junto a los gestos y el bipedalismo⁴³. La segunda de la clasificación de

⁴¹ Algunos especialistas consideran, a diferencia de lo que acabamos de mencionar, que la **memoria de trabajo** es un tercer componente de la memoria, el cual se encontraría entre las de corto y largo plazo y que es sumamente importante para la realización de operaciones no repetitivas pues su función es la de solucionar problemas en el menor tiempo posible. Esta memoria permite utilizar la información nueva que se almacena momentáneamente en la memoria a corto plazo y relacionarla a la que ya tenemos almacenada en la memoria a largo plazo para decidir nuestras acciones en consecuencia a la situación. Esta memoria es catalogada como aquella que fundamenta los procesos cognitivos de nuestra inteligencia debido a su funcionalidad en la toma de decisiones en base a casos diferenciales.

⁴² El neurocientífico francés Jean-Pierre Changeux (2006) considera que estos principios podrían ser la novedad, el interés de conocimiento, situaciones emotivas y la coherencia; sin embargo, también menciona al azar como uno de ellos.

⁴³ Facundo Manes afirma que esta memoria es única en la especie humana. En: Episodio 18 titulado *Lenguaje y cerebro* Parte 1 del programa LOS ENIGMAS DEL CEREBRO.

sistemas de memoria es la no declarativa o implícita, también llamada de procedimientos; gracias a ella, desarrollamos nuestras habilidades prácticas o motoras y no necesitamos de la advertencia consciente para su uso.

Como mencionamos anteriormente, una de las preocupaciones actuales de los estudios neurocientíficos sobre esta capacidad es conocer los principios que rigen la selección de la información⁴⁴, la cual se almacena en la memoria a largo plazo. Se conocen algunos tipos de situaciones que generan este impulso de almacenamiento. Por ejemplo, solemos recordar nítidamente experiencias, que podrían pasar por intrascendentes en situaciones cotidianas, cuando fueron vividas en situaciones altamente emotivas. Así mismo, podemos recordar hechos traumáticos que, usualmente, tienden a ser olvidados, pues refieren lecciones para aprender⁴⁵. Es decir, si existen impresiones dolorosas que generan conocimiento útil, tienden a ser recordados en situaciones semejantes o cuando existe algún elemento que lo conecte con ese momento vivido.

Por otro lado, es imprescindible reconocer que la memoria, al realizar esta operación selectiva, está desprendiéndose de recuerdos, es decir, está olvidando aquella información que, entiende, es irrelevante, para así poder fijarse en los que le permiten desenvolverse en el presente y pensar constructivamente el futuro⁴⁶. El neuropsicólogo Daniel Schacter, en una entrevista realizada por

⁴⁴ Tanto las neurociencias como las humanidades buscan analizar en qué dimensión y hasta qué punto la cultura interviene en esta selección de la memoria.

⁴⁵ En el programa REDES N°9 titulado *Los siete pecados de la memoria* se presenta una historia ficticia donde el protagonista mantiene un diálogo con su memoria; casi al final de la misma, luego de que el primero reconozca que ha cometido errores en el pasado y que los recuerda fielmente, dice: "(...) claro, si recuerdo esto puedo aprender a no cometer el mismo error otra vez (...)"; su memoria le responde con conformidad y alivio "Exacto, esa es la clave".

⁴⁶ Daniel Schacter ha concluido de sus experimentaciones que la misma región del cerebro que se activa para recordar el pasado, también se activa cuando imaginamos el futuro con algunos

Eduardo Punset en el Programa Redes, nos orienta acerca de sus investigaciones concretadas en su libro *Los siete pecados de la memoria* (2001).

Nos dice que existen dos grupos de formas de olvido. Estos son:

- **Olvidos por omisión**

- A) Transitoriedad: Hay recuerdos que por su carácter cotidiano se vuelven efímeros y se extinguen también con otros que con el transcurrir del tiempo se debilitan.
- B) Distractibilidad: Se produce por la falta de atención a las acciones que realizamos.
- C) Bloqueo: Son los recuerdos almacenados al cual difícilmente tenemos acceso. Se le puede identificar en circunstancias comunes como cuando se tiene la sensación de recordar un dato que necesitamos, pero que no se actualiza en la memoria en ese momento

- **Olvidos por comisión**

- A) Atribución errónea: Este tipo de olvido se reconoce cuando se recuerda el hecho o el acontecimiento, pero no la fuente del mismo. Esto podría, si el caso fuera extremo, ser causante de amonestaciones y acusaciones injustas. Sin embargo, como afirma el autor, este tipo de olvido es importante en nuestra memoria ya que al no captar o reproducir la totalidad de una experiencia, lo que hace es reconstruirla de manera general en su esencialidad.

de los elementos evocados. Esto demuestra que la memoria no solo nos vislumbra el pasado, sino también nos apertura un camino a la imaginación del tiempo por venir.

- B) Sugestionabilidad: La memoria tiende a ser manipulable por factores externos, por tanto, no es difícil que estímulos invasores distorsionen los recuerdos bajo voluntades ajenas a nuestro libre albedrío⁴⁷.
- C) Sesgo retrospectivo: Se refiere a la distorsión que sufren los recuerdos por nuestros sentimientos, ideologías y creencias actuales que afectan la memoria del pasado para adecuarlo al presente.
- D) Persistencia: Tiende a ser patológico, pues se da cuando ciertos recuerdos excesivamente traumáticos se acondicionan en el presente y no permiten una vida saludable.

Como observamos, los olvidos por comisión, salvo la de persistencia, tienen la capacidad de ser causantes de nuestra adaptación a los medios, de sintetizar la información hacia la esencialidad de las mismas y de imaginar, incluso, el futuro. Sin embargo, esto entraña peligros que pueden ser conscientes o inconscientes. Nuestro cerebro tiene la capacidad y la facilidad de seguir opciones contingentes para los otros por un afán de autoprotección y también de asumir líneas establecidas por el poder económico y político. Esto no ocurre solo a nivel individual, sino que puede desarrollarse socialmente, es decir, que a pesar de que nuestro cerebro desarrolla redes neuronales de manera diferenciada, ésta no es única, hay algo que nos enlaza. El neurocientífico Joaquim Fuster afirma que a pesar de que las redes neuronales que rigen nuestra memoria se han

⁴⁷ Por otro lado, el neurocientífico alemán John-Dylan Haynes manifiesta que nuestras decisiones son principalmente inconscientes y que nuestro cerebro elige una alternativa antes de que esta sea consciente y lo exterioricemos mediante el lenguaje o una acción determinada, ello pondría en tela de juicio la existencia de la capacidad humana del libre albedrío, pues nuestras necesidades primarias que garantizan nuestra sobrevivencia se encuentran en ese nivel. Esto explicaría, en cierta manera, que en nuestra época, el denominado capitalismo tardío, tenga la capacidad de manipular nuestras preferencias a través de conceptos de identidad, estilos de vida, justicia, entre otros, que sugestionan nuestras elecciones. En REDES, programa N°83 *Las decisiones son inconscientes*.

formado de modo distinto entre una y otra persona, hay redes que sí compartimos. Estas son las redes de la cultura⁴⁸, surgidas por repeticiones constantes de módulos menores de neuronas que se relacionan jerárquicamente y que forman las leyes del lenguaje y hábitos de vida. Esto constituye las nociones de pertenencia a un grupo con el cual nos identificamos y el rechazo por aquello que es diferente con las respuestas que la implican. Por estas razones, consideramos válidas las siguientes preguntas: ¿Qué tan frágil es nuestro cerebro como para dejarse manipular por fuerzas ajenas? ¿Existe el autocontrol y las decisiones conscientes? ¿Estamos determinados neurobiológicamente para rechazar a quien es diferente a nuestro espacio sociocultural? ¿Podemos confiar en nuestra memoria? Intentar contestar estas preguntas rebasaría los límites de nuestra tesis, estas son presentadas para discusiones posteriores⁴⁹.

La psicóloga Cordelia Fine nos dice que es, precisamente, con nuestra memoria con la cual estructuramos las coordenadas de nuestro espacio vital y la que permite que nuestro cerebro se adapte a opciones que concuerdan con su realidad, pues su plasticidad logra que la memoria y la inconsciencia “(...) ajuste lo que no encaja, de cambiar lo que no gusta, de eliminar lo que duele y de

⁴⁸ En REDES N°110

⁴⁹ Así mismo, Facundo Manes afirma que, según los últimos estudios científicos, es muy probable que cuando recordamos un episodio, lo que hacemos es evocar la última vez que hemos recordado ese suceso, es decir, nuestra memoria de un hecho es la memoria última de lo que hemos recordado del suceso y que esta se va reconsolidando y asociando a otros recuerdos, modificando así esta memoria respecto al evento real vivido. Este aspecto de la memoria, expuesto por Facundo Manes, la podemos relacionar con los pecados de la memoria por comisión, sustentados por Daniel Schacter, pues, en base a las diferentes experiencias vividas, el hombre puede, involuntariamente, alterar sus recuerdos y por lo tanto afirmar o reafirmar una identidad personal y social.

ensalzar lo que agrada”⁵⁰. Entonces, podemos observar que hay una relación íntima entre la memoria, la amalgama de recuerdos⁵¹ que deconstruye la realidad, la evaluación respecto a experiencias nuevas y la toma de decisiones frente a cada circunstancia. Estas cualidades cerebrales, según la autora, se han desarrollado porque nuestro cerebro busca la sobrevivencia y no la verdad, lo que delimitaría al *yo-ser* reconocerse en un grupo humano a través de lo que el cerebro entiende que comparten: la lengua, el color de la piel, las costumbres o las mismas experiencias históricas. Sin embargo, estos atributos humanos son precisamente los que permiten el desenvolvimiento de prejuicios y estereotipos que han generado violencia a través del tiempo.

El sentimiento de pertenencia excluye de nuestras líneas de reconocimiento a quienes son diferentes (los *otros*). Nuestro cerebro, usualmente, cuando se siente amenazado, responde de distintas maneras; esto depende de la coyuntura y de los estímulos externos que recibe respecto a la supuesta naturaleza del *otro*. En estos casos, el órgano cerebral de la amígdala⁵² es la que sugestiona nuestro sistema de control, bloqueando, si la situación es altamente conflictiva, los demás procesos mentales. Es en esa zona cerebral, precisamente, donde se desenvuelve el miedo y la que imposibilita el

⁵⁰ Voz narrativa en off de REDES, programa N°78 en donde se entrevista a la psicóloga Cordelia Fine.

⁵¹ La estructura encefálica llamada hipocampo, que se encuentra en las profundidades del lóbulo temporal, es a la que debemos la reunión orquestal de los recuerdos que tenemos de una experiencia y que se encuentran distribuidas en el cerebro. Es también la responsable de almacenar recuerdos nuevos en la memoria a largo plazo. Estas capacidades fueron descubiertas por Brenda Milner al estudiar al paciente H.M. a quien, en una operación para curarlo de una grave epilepsia, tuvieron que extraerle gran parte del hipocampo, lo que provocó que este paciente no pueda almacenar nuevos recuerdos y creyera toda su vida que tenía 27 años.

⁵² Eric R. Kandel (2007) describe a la amígdala como “Región del cerebro que se ocupa específicamente de las emociones como el temor. Coordina respuestas autónomas y endocrinas con estados emotivos y constituye el sustento de la memoria emotiva”. (p. 494).

funcionamiento de la corteza prefrontal⁵³ que es la única que podría controlarla. Así, la violencia se genera en una situación en la que nuestro cerebro cosifica o deshumaniza al *otro* para reprimir sentimientos de culpa y no solidarizarse con su dolor.

Por otro lado, precisamente, podemos considerar que es la corteza prefrontal, como encargada de la organización y la planificación de nuestras decisiones, la que ha gestado las distintas olas de violencia en el mundo. Esto nos explica que, paradójicamente, aquella región que nos distingue como *homo sapiens sapiens*: la corteza prefrontal⁵⁴, es la que, principalmente, ha administrado la violencia en el tiempo. Entonces, la violencia es el resultado de la planificación y ejecución de acciones en detrimento de los *otros* y en función a la concepción que se tiene de la realidad emprendida entre la memoria y nuestro inconsciente, las cuales delimitan la disyunción entre un *nosotros* de un *ellos* (otros). Esto fortalece, como naturales, los prejuicios que hemos aprendido a través de los años. Desafortunadamente, este modo de adecuación de nuestro cerebro a una existencia apacible es la que permite una vida con el sesgo cognitivo capaz de excluir, comúnmente, a quienes no forman parte de nuestra estructura social.

Las neurociencias nos aconsejan que las únicas maneras de evitar el sesgo y la sugestionabilidad son: la comunicación y la información sobre la diversidad.

⁵³ Es la región cerebral más evolucionada del ser humano respecto a otras especies. Los psicofisiólogos Julio C. Flores Lázaro y Feggy Ostrosky-Solís (2008) afirman que esta región cerebral desarrolla las funciones ejecutivas más complejas del hombre como planeación, control conductual, la memoria de trabajo, la fluidez y la flexibilidad mental.

⁵⁴ Joaquim Fuster, en una entrevista publicada en página de divulgación *Desde el exilio*, la llama "Director de orquesta".

Mientras más conozcamos al *otro*, más lo humanizaremos y mermaremos los prejuicios que la cultura ha desarrollado en nuestro inconsciente. Tal vez la idea no es ver a los *otros* como iguales, sino como semejantes, pues si no nos une la cultura o la historia, sí el mismo proceso evolutivo de nuestra estructura biológica y, como todos, sabemos sentir dolor y sufrir al recordarlo⁵⁵.

2.1.2. HISTORIOGRAFÍA

Los estudios historiográficos son uno de los campos de investigación que más cambios de enfoque ha sufrido a partir del establecimiento de nuevos paradigmas culturales por lo que su objeto de estudio, a pesar de ser siempre el pasado, se ha ido descentrando y variando respecto a sus objetivos y perspectivas académicas. Hasta el día de hoy existen discusiones acerca de su objetivismo y verismo sobre el develamiento real del pasado y si es este, realmente, su objetivo principal. Sin embargo, es insoslayable la importancia de este campo de conocimiento y los aportes que nos brindan, sea cual fuera su perspectiva, ya que nos ofrecen información acerca de los vínculos que construyen las sociedades en el presente con (sus) tiempos pretéritos, señalando a su vez los distintos horizontes futuros con la que se podría relacionar.

⁵⁵ En la videoconferencia *El secreto de tus agresiones: Una mirada neurobiológica de la violencia*, el neurocirujano Roberto Rosler expone que la agresividad no es universal a los seres vivos, que la única especie agresiva son los vertebrados. Así mismo, afirma que ningún ser mamífero agrede al otro de su misma especie hasta matarlo, salvo el ser humano. Es decir, el hombre, por la constitución biológica de su sistema límbico, es un ser naturalmente agresivo como los otros vertebrados, pero, precisa Rosler, que lo que en realidad genera la violencia hasta provocar el deceso del antagonista es el neo cortex (corteza prefrontal), aquella región más evolucionada de nuestro cerebro en comparación a los demás seres vivos. Somos la única especie en el mundo que está neurobiológicamente programado para tener la capacidad de *asesinar* a otros seres vivos de nuestra misma especie, no solo como reacción a eventos de violencia fortuita, sino también -y es lo que nos distingue- a partir de una concienzuda planificación del acto. En <http://www.youtube.com/watch?v=K0tPBleAAHI&feature=plcp>. Esta videoconferencia forma parte de la *ASOCIACIÓN EDUCAR. Ciencias y Neurociencias aplicadas al desarrollo humano* cuya página web es <http://www.asociacioneducar.com/>

En el siglo XX, principalmente, se ha debatido acerca del cientificismo de la historia y su peculiar objetivo de conocer la verdad. Los valores de verdad y verosimilitud se han demarcado indistintamente a partir de los cambios de paradigmas (Khun, 2004) en el tiempo y la internalización de principios que se han suscitado para la resolución de nuevos retos. En el campo de la historia estos retos los han generado los mismos historiadores a partir del desarrollo epistemológico de otros campos de conocimiento de las ciencias humanas y sociales. A inicios de la mencionada centuria, por la influencia del Positivismo, la historia tenía como intención efectuar la reconstrucción fidedigna del pasado, es decir, su interés era otorgarle el tradicional valor de verdad a su estudio del tiempo determinando los hechos como efectos de causalidad. De esta manera se negaba al azar como artífice de los acontecimientos y se analizaba y explicaba el contexto estudiado desde coordenadas lógicas precisas. Liliana Regalado (2007), al respecto, señala: “El manejo de la información supone para el historiador una actividad de <<re-pensar>> que no debe identificarse con alguna intuitiva capacidad de revivir los estados de conciencia del agente del pasado” (p. 18).

Este dogmatismo cientificista es la que imposibilitó algún tipo de acercamiento entre la historia y la literatura a pesar de que, como señala Karl Kohut (2003) en consonancia con Hayden White, la historia tiene sus orígenes en la imaginación literaria; será, precisamente, entre el siglo XIX y mediados del XX, que la historia se despercudirá de toda acción o relación con el estatuto de ficcionalidad para intentar asentarse en una posición de superioridad científica, sobrevalorada en

esas décadas. Así mismo, a partir de la consolidación del estructuralismo, es que la visión de la historia tendrá otros matices y preocupaciones en la cual virarán hacia el estudio de la sociedad desde una concepción pluridisciplinaria, radicalizando su alejamiento de la literatura.

Serán la escuela de los Annales en Francia, primero; y, de la escuela de Bielefeld en Alemania, después, las gestoras de una perspectiva crítica y analítica que intentó abarcar con mayor amplitud su propuesta historiográfica científicista que, replanteando la visión determinista de efecto de causalidad, redujeron la historiografía a la posición social sin tomar en cuenta la instancia cultural y subjetiva⁵⁶. Estos aspectos de la historiografía se enmarcan en los límites de la modernidad, concepto que surge en el siglo XVIII con la Ilustración y el Enciclopedismo y que llega a su cima con el Positivismo del siglo XIX hasta mediados del siglo XX, cuando se efectúa el apogeo del Estructuralismo.

Posteriormente, con el desarrollo de las teorías del lenguaje, cierta tendencia de la filosofía de corte existencialista y la hermenéutica contemporánea dio origen a la vertiente del pensamiento posmoderno, amparado y sustentado luego con los acontecimientos de relevante importancia de la segunda mitad del siglo XX como la guerra de Vietnam, los sucesos de mayo de '68, la desintegración de la URSS y la consecuente caída del muro de Berlín, entre otros. El cuestionamiento

⁵⁶ Liliana Regalado de Hurtado (2007) problematiza y reconsidera la importancia de la memoria en las nuevas propuestas teóricas de los estudios historiográficos como una necesidad de reactualizar sus fundamentos epistemológicos en función a las nuevas necesidades del mundo contemporáneo asentado en la globalización y los retos propuestos por la posmodernidad. Respecto a la historiografía de los Annales, afirma "(...) Se estimó, así mismo, que en toda sociedad puede considerarse una instancia objetiva –identificable con lo socioeconómico- y otra instancia subjetiva –identificable con la cultura-, existiendo una dependencia causal de esta segunda respecto a la primera". (p. 14)

y fustigación de los tradicionales metarrelatos trajo consigo la relativización de toda verdad que se posicionaba en un ángulo de poder, permaneciendo en un estado de sospecha ante cualquier interés de centralidad o punto de referencialidad universalista. La historia, en este trance, se vio sumergida en una problemática epistémica por lo que significaba la pérdida del abarcamiento de lo real y la invasión de una diversidad de lecturas sin ningún centro, respecto a los hechos estudiados. La subjetivación extrema de la verdad consistía en que solo existen interpretaciones diversas de los hechos, en donde toda visión del mundo se reduce a discurso, el cual se remite a otros discursos indefinidamente sin un referente concreto. A pesar de las críticas que se le han realizado -y aún realizan- a la posmodernidad se reconoce que gracias a ella el saber científico ha desarrollado “(...) su capacidad de autoobservación y la pérdida del optimismo gnoseológico” (Regalado: 2007, p.12) brindando importancia a la intersubjetividad, a las minorías sociales y valorando aquellos aspectos que antes no gozaban de consideración científica como la tradición oral y los testimonios. Liliana Regalado refiere respecto a este punto:

Se admite ahora que lo oral se hace presente en lo escrito y viceversa, y que al lado del pensamiento intelectual letrado corren paralelas la memoria y la imaginación popular. Se presta atención especial al rol del individuo, su actuación y estrategias con lo que se vuelve a dar importancia al acontecimiento, pero concibiéndolo, valorándolo y analizándolo de una manera diferente a la historiografía tradicional. (p. 15)

La ampliación del horizonte de investigación y la aceptación de las percepciones distintas sobre un mismo hecho⁵⁷ se toman a consideración, pues, en este nuevo

⁵⁷ Acontecimiento y percepción del mismo son importantes. Von Thaden (2006) afirma al respecto: “Los hechos históricos sólo se conciben en la medida en que sean percibidos, siendo la percepción que se tiene de ellos tan importante como su propia facticidad. Es ilusorio buscar hechos que existan independientemente de su percepción”. (p. 36)

paradigma científico, el individuo y el aspecto narrativo de la historia, junto a la tradición y el sujeto que la hereda y (re)vivencia, forman parte del nuevo giro historiográfico en donde se brinda importancia a la huella o la representación de los acontecimientos. Es por ello que algunos teóricos como Karl Kohut (2003) plantean que “Tal vez habrá que considerar esta reivindicación de la calidad estética de la escritura historiográfica como el efecto más importante en la re aproximación de la historiografía a la literatura” (parr. 52)

Cabe resaltar que, para nuestro estudio, las visiones de la modernidad y posmodernidad evitaría la consolidación de una propuesta teórica acorde a nuestros objetivos. No aceptamos ni los absolutos universales ni la dispersión en un relativismo individualista, sino una línea intermedia por la cual todo texto debe ser interpretado de acuerdo a los límites que éste mismo presenta mediante las orientaciones y coordenadas de su discurso. Entonces, todo hecho histórico que se configura mediante el lenguaje desarrolla sus propios márgenes y se le puede abordar e interpretar de manera indistinta, pero obedeciendo a sus propios límites que la configuran. Recordemos que los historiadores tienen como fuentes principales a los densos archivos de las instituciones estatales, los testimonios⁵⁸ directos e indirectos⁵⁹, las propuestas de otras disciplinas de conocimiento y la misma historiografía con los cuales (re)construyen discursivamente las

⁵⁸ La valoración de los testimonios como fuente de la historia es una agregado importante que se evidencia en las últimas décadas del siglo XX e inicios del XXI. Para el historiador Julio Aróstegui (2004) nuestra época debería llamarse como la del testigo (p. 31).

⁵⁹ Es importante hacer hincapié que la valoración del testimonio como una de las fuentes del análisis de la historia se inicia, principalmente, gracias a la intensa investigación que otras disciplinas desarrollan utilizando como objeto de estudio a la memoria. El testigo, por ello, es un nuevo integrante del proceso de investigación sobre el pasado; al respecto, Zvetan Todorov (2002) refiere: “llamo así al individuo que reúne sus recuerdos para dar una forma, y por tanto un sentido, a su vida y construirse así una identidad”. (p. 155)

circunstancias de un momento histórico en un intento constante de acercarse a la verdad.

En gran parte de los países latinoamericanos, debido a las dictaduras y los regímenes totalitarios que ensangrentaron su historia desde la década del '70 al '90, han mostrado una honda preocupación por el estudio de la memoria, tanto en la investigación historiográfica como en la de otras disciplinas; sin embargo, esta también ha despertado inquietud debido a su aparente vulnerabilidad y la posible manipulación y suspensión que podría mellar su dirección ética y el objetivo de reconciliación con el que se le ha asociado, pues es factible su conexión con el discurso de ciertos intereses políticos⁶⁰.

Cuando hablamos de estudio de la memoria, nos referimos a los trabajos que debemos asumir en el difícil proceso de reconstruir los sucesos de un espacio/tiempo determinado que fracturaron el devenir de un grupo humano para repensar así la manera en que el presente se relaciona con el pasado. Es decir, rememorar una temporalidad a través de la representación del tiempo y del espacio con la cual la sociedad pueda sentirse identificada y articule en el colectivo la propia memoria individual, pero desde los límites que demanda la justicia y la ética. Este complejo quehacer debe escindirse de motivaciones políticas e ideológicas particulares que deslegitime su operatividad moral, pues

⁶⁰ Mabel Moraña (1997) entiende que la identidad es "(...) un proceso formativo continuo que se disuelve o desnaturaliza justamente a causa de las fracturas y traumas sociales o políticos que no han sido resueltos por la comunidad" (p. 32), por tanto la importancia de la memoria y, principalmente, saber qué rememorar y qué olvidar es capital para la construcción del proyecto de nación, lo cual no debe obedecer a intereses particulares que, tendenciosamente, podrían manipularlos; esto último, según la autora, sí se concretó políticamente en Argentina y Uruguay.

es un peligro latente la elaboración de historias oficiales⁶¹ que, sospechosamente, a través de omisiones y borraduras de huellas, tienden a obedecer a los intereses de un poder en curso.

En este sentido, la actualización de la memoria tiene la intención de suturar heridas que permitan asimilar el recuerdo, a fin de impulsar la reconstrucción de la(s) nación(es). El objetivo principal es (re)generar y fortalecer la identidad y la cohesión de la sociedad como proyecto futuro, a partir del establecimiento de verdades que consoliden el orden jurídico e institucional más allá de cualquier ideología segmentaria⁶².

La historia ha ampliado sus enfoques de investigación preocupándose por estudiar el suministro de la memoria en la (re)construcción de un tiempo pretérito y, a su vez, especializándose en la misma, buscando tonificar su perspectiva científica que, si es cierto no obedece a la concepción tradicional, sí ha aceptado la condición de polisemia de los discursos en pos de objetar cualquier vínculo con verdades universales. Este giro historiográfico ha servido para adecuarse a

⁶¹ Mabel Moraña (1997) nos previene al respecto dando como ejemplo el caso uruguayo y argentino, países donde sus respectivos estados dictatoriales violaron sistemáticamente los Derechos Humanos de sus ciudadanos. A pesar de ello, en una etapa post-dictatorial, se firmaron acuerdos de supuesta reconciliación y pacificación en donde se omitieron condenas contra crímenes de lesa humanidad y se liberaron a militares involucrados en prácticas de represión. Es imposible considerar a un estado como democrático y de *derecho* si, precisamente, el derecho al recuerdo y a la exigencia de justicia se ve perjudicada por el mismo poder central, que manipula e instituye una memoria histórica amparando a la impunidad con silencios y olvidos; estaríamos viviendo una segunda etapa de gestión gubernamental totalitaria relacionada íntimamente a la construcción de una historia oficial que la sustentaría en la nuevas generaciones. La autora afirma: "Creo que sin recuerdo, la imaginación es tan inoperante como sin proyección hacia el futuro. Y que son muchos niveles de esta proyección los que están comprometidos por la mutilación de la memoria que se produce cuando la sociedad civil en su totalidad es escindida - oficialmente, "democráticamente"- de sus traumas, sus crisis, sus debates". (Pp. 39)

⁶² Tzvetan Todorov (2002) exige que el papel del historiador se sustente en dar a conocer la verdad más allá de los mitos contruidos por el tiempo; considera que no se debe sacrificar la memoria, pues ésta desvirtuaría el objetivo de la historia y, probablemente, se estaría haciendo, como ha sucedido, el mal en nombre del bien.

los nuevos planteamientos teóricos que problematizan las formas clásicas de interpretación de la realidad para configurar el pasado en un discurso que permita entender mejor y de diversas maneras el presente. En muchos aspectos, ambas no coinciden y sus promotores tienden a desconfiar uno del otro cuidando no perder su identidad en la aplicación de sus métodos y propósitos. Sin embargo, es importante saber que el acercamiento entre ellas en los últimos treinta años ha servido para adentrarnos mejor en el conocimiento del pasado.

Desde Maurice Halbwachs y sus importantes libros: *Los marcos sociales de la memoria* (1927) y el póstumo: *La memoria colectiva* (1950), muy actuales aún, han aparecido diversos historiadores que han realizado propuestas importantes en el asentamiento de una nueva forma de hacer y entender la historia como Pierre Nora, quien propuso el concepto de lugar de la memoria en su *Les Lieux du mémoire* (1984), Francois Hartog quien publicó *Regímenes de historicidad. Presentismo y experiencias del tiempo* (2007), Henry Rousso y su libro *Le Síndrome de Vichy (1944 – 1987)* (1987), Jacques Le Goff y su texto *Historie et Mémoire* (1988), también Elizabeth Jelin, quien publicó un importante libro titulado *Los trabajos de la memoria* (2002); así, entre muchos otros de innegable trascendencia. Este corpus bibliográfico, entorno a la historia y la memoria, se ha ido acrecentando progresivamente a partir del interés del primero sobre el segundo con el propósito de conocer y comprender las distintas formas en que una u otra generación rememora, memoriza y conmemora su pasado. Su preocupación principal es estudiar y analizar la historia de la memoria, pero desde una línea epistemológica capaz de probar sus conclusiones finales. Según Elizabeth Jelin (2002):

La memoria es una fuente crucial para la historia, aun (y especialmente) en sus tergiversaciones, desplazamientos y negaciones, que plantean enigmas y preguntas abiertas a la investigación. En este sentido, la memoria funciona como estímulo en la elaboración de la agenda de la investigación histórica. Por su parte, la historia permite cuestionar y probar críticamente los contenidos de las memorias, y esto ayuda en la tarea de narrar y transmitir memorias críticamente establecidas y probadas. (p. 75)

Desde esta perspectiva, la memoria se convierte también en una de las fuentes de la historia⁶³ a la cual se le aplica el proceso de rigurosidad científica en un marco interpretativo donde los conceptos categóricos asumen, intelectualmente, la dispersión de la memoria, delimitándola de la imaginación y analizando la subjetividad como prisma de la visión individual y colectiva sobre el pasado para darle un orden, un sentido, a fin de reafirmarla como memoria cultural que construya y reafirme la identidad (Regalado: 2007, p. 68). Reconstruir la experiencia, o al menos acercarse a ella, constituye un aspecto vital para la historiografía, pues develaría las circunstancias en que se está recordando, cómo se está actualizando y qué se está dejando en el camino, para así comprender, desde la rigurosidad epistemológica, las condiciones del recuerdo y la manera de cómo nos relacionamos con ese pasado. Julio Aróspedi (2004) las delimita de manera acertada, pero reconociendo su compleja convergencia entre ambas:

Mientras la memoria es valor social y cultural, es reivindicación de un pasado que se quiere impedir que pase al olvido, la historia es, además de eso, un discurso construido, obligatoriamente factible de contrastación y objetivado o, lo que es lo mismo, sujeto a un método. (p. 31)

⁶³ Desde una posición similar, Mauricio Menjívar (2005) menciona: "(...) la memoria se constituye en objeto de estudio de la historia, como estudio de las representaciones del pasado. Así mismo, la memoria puede ser tratada por la historia como fuente histórica. Aun la misma historiografía profesional es susceptible de ser objeto de estudio historiográfico con miras a analizar su impacto en la formación de las memorias colectivas". (p. 24)

Asumimos entonces que, si es cierto que la memoria y la historia tienen como características en común la lucha contra el olvido, así como la imposibilidad de abarcar y contener todos los recuerdos; también, como señala muy bien Aróspedi, poseen sus orientaciones divergentes. Ya hemos mencionado el aspecto de rigurosidad científica de la historia en su afán de conocer o acercarse a la verdad, por lo cual se respalda en la memoria como una de las fuentes más importantes para la elaboración de su discurso.

Los historiadores reconocen que la memoria es la representación del recuerdo⁶⁴ que se patentiza mediante el lenguaje, ya sea oral o escrito, con la que organizan su mundo y se proyectan hacia el futuro; desestimar su necesidad sería una seria ligereza. Sin embargo, como bien anota Aróspide, respecto a las necesidades y objetivos de ambas, desarrollan sus conclusiones desde perspectivas diferentes: "La historia, la historia verificada, se entiende, no puede legitimarse por la justicia y oportunidad de la preservación de una determinada memoria sino sencillamente por la propiedad y rigor de su discurso" (p. 35). Así como existe un temor por parte de los no-historiadores hacia una posible manipulación de la información de la historia en la llamada historia oficial que podría estar coludida o influenciada por un poder central de turno, también los historiadores propiamente dichos, extienden sus sospechas por la contingencia de la memoria

⁶⁴ Es importante precisar que la memoria representa el tiempo pretérito, mas no la refleja o reproduce tal y como fue, pues en el momento mismo de rememorar ya estamos realizando un proceso de selección donde se discriminan ciertos recuerdos que tienden a ser insignificantes o se les oblitera por el trauma; así mismo, el medio que la muestra es el lenguaje y le es imposible abarcar la realidad o la verdad por su carácter inconmensurable.

al uso inadecuado del mismo debido a que, según algunos consideran, su lucha es política y ética (Aróspide: 2004, p. 30).

Para Aróspide (2004), los estudios de historia tienden a ser objetivas y, por tanto, a no dispersarse en una diversidad de voces heterogéneas, sino a formular un discurso que generalice en un tiempo determinado la objetividad y la comprobación de una experiencia compartida pero que varía en cuanto a su rememoración con el pasar de los años. Es por ello que afirma lo siguiente:

Historizar la memoria es, por lo pronto, tomar conciencia de que existen cambios en su percepción que modifican el sentido que damos al pasado. El contenido de la memoria puede ser reinterpretado, como el de la historia, pero la argumentación de esta última tiene que pasar siempre por una prueba. (p. 37)

Es decir, desde esta disciplina, la memoria es analizada y racionalizada desde una epistemología histórica que permite darle un mayor acercamiento a la verdad de los hechos, construyendo así, gracias a su carácter verificativo, un discurso de memoria histórica.

Precisamente, estas preocupaciones que se despliegan respecto al estudio de la memoria en la historia es lo que dio origen al campo de investigación denominado Historia del Tiempo Presente (HTP). Este nuevo espacio de investigación pretende estudiar las distintas representaciones que diversas generaciones tienen de su memoria colectiva -en todos sus ámbitos más allá del historiográfico- y la manera en que ésta se actualiza en la contemporaneidad. Entonces, la preocupación principal sería abordar la información de la memoria viva de experiencia directa para luego continuar con el de la memoria adquirida,

aquella que la ha heredado una generación más joven, y entablar una relación con el análisis de los presupuestos evocados con el fin de asumir un tiempo como propio y generar un esquema convergente entre memoria colectiva, imaginario e historia. Una descripción imprescindible es la elaborada por Liliana Regalado (2007): “La historia del tiempo presente sería aquella que se ocupa del estudio de cómo se reelaboran las percepciones del pasado y cómo se transmiten para conformar una cosmovisión colectiva” (p. 119). De acuerdo con esta última cita, entonces, la HTP se desarrolla con el objetivo de estudiar la historia de las representaciones de la memoria colectiva respecto a hechos específicos de un tiempo no muy lejano⁶⁵ y conocer así los usos y los abusos tanto de la memoria como del olvido tratando de desenmarañar las condiciones sociales y políticas que la encaminaron hacia actualizaciones específicas en el tiempo.

Por ello, la posición del historiador debe ser la de intentar distanciarse de su presente y, por tanto, de los prejuicios que su tiempo elabora, a fin de generar un discurso que constituya la visión intergeneracional de los hechos del pasado. En palabras concisas: entablar una relación con el presente en la cual pueda “(...) aprehender su presencia como ausencia, como si fuera realmente pasado” (Regalado: 2007, p. 125). El desafío, Según Regalado, no es entonces el reconstruir los hechos acaecidos con la intención de saber exactamente qué sucedió, sino de analizar y conocer las implicancias de su recuerdo en la memoria colectiva y la manera en que esta perfila nuestra identidad, nos

⁶⁵ Liliana Regalado (2007) afirma sobre la HTP “(...) tiene como objeto acontecimientos o fenómenos sociales que constituyen recuerdos de al menos una de las tres generaciones que comparten un mismo presente histórico (...)” (p. 107).

configura como nación y dinamiza nuestras tradiciones. Juan Sánchez González (2004) lo explica de la siguiente manera:

(...) de lo que se trata es de comprender la administración del pasado en el presente, mediante la disección de sus polos de fijación más significativos de la memoria, de poner en evidencia una organización inconsciente de la memoria colectiva. Porque lo que cuenta es el tipo de relación del pasado con el presente y la manera en que el presente utiliza y reconstruye el pasado. (p. 155)

En este margen, Henry Rousso (2012) identifica dos tensiones que los historiadores de la HTP experimentan y que están vinculados tanto a la concepción tradicional de su disciplina, como a su replanteamiento posmoderno. La primera tensión se evidencia en la necesidad de establecer la objetivación de una verdad histórica; la segunda tensión, en el desarrollo de una historia de las representaciones. Ambas tensiones se ubican en ángulos aparentemente contrastantes, pues la primera nos evoca a un tipo de historiografía positivista embarcada en el establecimiento de verdades irrefutables y, la segunda, nos señala el camino a la relativización radical al darle mayor trascendencia a la representación que a la realidad. Entonces: realidad histórica (objetiva) y sus representaciones (subjetiva) podrían tender a una contraposición irreconciliable. Sin embargo, Rousso (2012) plantea, siguiendo a Marc Bloch, que el objetivo es:

(...) medir la brecha entre la perspectiva historiadora, que fija los medios para determinar la complejidad y el carácter multidimensional de un acontecimiento, y los usos que de éste hace la memoria colectiva (...) captar los desafíos que el acontecimiento en cuestión plantea en el momento en que se lo estudia, lo que constituye una interrogación mucho más fundamental que el mero establecimiento de los hechos. (pp. 10 - 11)

Esto nos lleva a la conclusión de que el historiador no solo busca analizar las distintas representaciones del pasado, sino también a conocer e interpretar los distintos desafíos que cada presente nos delega en función a los valores que la memoria colectiva le infiere. Es por ello que el historiador debe aceptar cierto grado de verdad respecto al tiempo pretérito para situarse en una posición de referencia que implique su visión más objetiva de la historia, a fin de no desligarse del deber ético que le exige su disciplina y poder identificar lo que los historiadores llaman como los *errores colectivos de la memoria*. De acuerdo con Rouso (2012): “(...) esta elucidación resulta fundamental desde el momento en que nos permite mostrar que se podía haber hecho antes, que no se hizo y que resta explicar por qué, a los fines de comprender ya no el pasado sino el presente”. (p. 11)

Entonces, creemos que la HTP se ubica en un punto intermedio: entre la relativización y el universalismo. Existen lecturas diversas de los hechos, pero éstos surgen del mundo concreto, por lo que refieren una verdad al que cada época la alimenta de matices que forman parte de su dinamismo cultural. Liliana Regalado (2007), citando a Paloma Aguilar Fernández⁶⁶, manifiesta que si es verdad que una memoria individual no es la misma entre una y otra persona, “(...) sí es posible hallar algún tipo de consenso alrededor de lo que cabe extraer de dicho recuerdo” (p. 155), perspectiva epistémica con que concordamos en esta tesis y que iremos ampliando en su proceso de la argumentación.

⁶⁶ En “Aproximaciones teóricas y analíticas al concepto de memoria histórica. Breves reflexiones sobre la memoria histórica de la Guerra Civil Española (1936 – 1939)”. EN BARROS 1995b: 129-142.

2.2. NARRACIÓN Y MEMORIA

La narración es un fenómeno humano intrínseco que nos permite dar sentido al mundo a través de historias posibles (Culler, J: 2000, p. 101). Mediante la narración, la humanidad ha revelado su historia y su imaginación y la (con)formación de su identidad a través de textos, ya sean orales o escritos, en marcos culturales que delinean la manera en que se constituyen como sujetos socio históricos. La narración se nos presenta como un lente por el cual podemos mirar el mundo, comprenderlo y acercarnos a él de manera diversa. La limitación siempre estará presente entre lo que entendemos por realidad y el lenguaje que la representa, pues la segunda solo puede registrar hipótesis sobre la primera. Sin embargo, a pesar de la imposibilidad de reflejar lo fáctico, Jonathan Culler (2000) nos dice respecto de las novelas que...

Son un mecanismo poderoso de interiorización de normas sociales. Pero la narración ofrece igualmente un modelo de crítica social. Expone la vacuidad del éxito mundano, la corrupción del mundo o cómo fracasa en satisfacer nuestras aspiraciones más nobles; expone los puntos de vista de los oprimidos, en historias que invitan al lector, mediante la identificación, a darse cuenta de que ciertas situaciones son intolerables. (p. 113)

Suscribiendo esta cita, consideramos que la memoria es, además de lo dicho, un tipo de relato o narración que vincula a diversos actores sociales que tienen *algo* qué enunciar para establecer un tipo de discurso que denuncie una o varias situaciones de violencia. El medio discursivo de la memoria puede ser cualquier artefacto concreto que posea propiedad simbólica en donde se actualicen nuestras experiencias directas o indirectas (vividas o heredadas).

Nuestra propuesta teórica necesita realizar un paralelo entre la narración y la memoria, relacionando los elementos de la comunicación narrativa con los sujetos y objetos de la memoria, así como los espacios simbólicos de estos últimos con los textos en general, al que determinados grupos humanos le han otorgado valor estético. Lo que buscamos demostrar es que, a través de la literatura, se pueden actualizar discursos de la memoria de periodos históricos de violencia e identificar, en el espacio diegético, la multiplicidad de voces que la compone y la manera en que se deposita en esta, la memoria colectiva⁶⁷.

2.2.1. EL AUTOR Y LOS EMPRENDEDORES DE LA MEMORIA

La narración literaria implica una variedad de motivos, actantes, arquetipos, secuencias, entre otros; que, desde los formalistas rusos en las primeras décadas del siglo XX, los han estudiado como elementos que constituyen una estructura lingüística integrada y organizada de los textos narrativos. Estos pioneros del estudio “formal” de los textos literarios, en particular aquellos que canalizaron sus preocupaciones teóricas en torno a la narrativa, serán quienes sentarán las bases de los estudios de narratología, la cual desarrolló dos vertientes de investigación: la narratología de la historia y la del discurso. Para estudiar con mayor especificidad el objetivo de esta parte de la tesis, nos abocaremos a disgregar algunas ideas concernientes a la segunda arista de investigación narratológica.

⁶⁷ Intentaremos responder a las inquietudes de Friedhelm Schmidt-Welle (2012) quien cuestiona las escasas investigaciones sobre la representación simbólica de la memoria en la literatura y otras artes; al respecto, afirma: “Debido a que en los últimos años, las neurociencias enfatizan el carácter constructivo de la memoria, la relación entre lo que comúnmente se ha denominado ficción y lo que se ha denominado realidad, entre historia y literatura, se tendría que redefinir en el sentido de preguntarnos de qué manera la literatura u otras representaciones simbólicas desempeñan o podrían desempeñar un papel importante en la construcción de la memoria colectiva o en qué sentido podría representar una memoria individual o colectiva alternativa con respecto a los discursos dominantes”. (p. 8)

Podemos reconocer que las narraciones literarias, así como el extenso de los demás géneros literarios, se revisten de un material lingüístico que tiene como objetivo crear un efecto de realidad en la conciencia de los lectores a través de ciertos grados de verosimilitud que el arsenal técnico con que está construida, la prosa con la que está constituida y el marco socio cultural que representa y sirve de modelo, pueden precisar para establecer un pacto narrativo entre el sujeto que (re)crea y el sujeto que interpreta. Al respecto, consideramos que este primer sujeto: el agente enunciator, perteneciente al mundo fáctico, forma parte de una red compleja de relaciones de significados y significantes asentados en una cultura que no está exenta de contradicciones. Este sujeto enunciator (autor) pertenece a un ámbito cultural que lo estructura y sujeta, según su grado de inserción en ella. Por esta razón, el texto que produce presenta la síntesis de su ideología, manifiesta instantes de sus experiencias personales, revela cierta particularidad de sus emociones, entre otros⁶⁸ (González: 1990, p. 146).

El sujeto fáctico es el artesano que construye el entramado de sucesos ficcionales a partir de los límites de su lenguaje y por el cual revela, explícita o implícitamente, el discurso que lo identifica e incluye en un grupo ideológico⁶⁹. En el plano cultural, no puede escapar del espacio de lo simbólico, pues es este el que le impone las coordenadas de su auto representación y desde el cual

⁶⁸ César González (1990) anota que todo texto literario engendra una diversidad de lecturas heterogéneas, ya que existe una multiplicidad de voces que la componen. Por ello, a nivel del sujeto de la escritura, afirma: "(...) no hay productor o autor único, con un sistema retórico establecido por un marco institucional definido. En lugar de ello, lo que existe es un sistema complejo de relaciones intertextuales". (p. 146)

⁶⁹ El grupo ideológico es "(...) una colectividad de personas definida principalmente por una ideología compartida y por las prácticas sociales basadas en ella, sea que estén o no organizadas o institucionalizadas" (Van Dijk, T: 2005, p. 15). Las ideologías son sistemas de creencias fundamentales socialmente compartidas por los integrantes de una colectividad. (2005, p. 10)

construye su enunciación. Coincidimos con César González (1990) respecto a la siguiente afirmación: “Lo que el sujeto cree ser depende de las formas del lenguaje que él enuncia y que, de hecho, lo enuncian; es decir, el sujeto no es más que el orden del lenguaje en el cual ha sido inscrito en la cultura” (p. 141). Como observamos en esta cita, el sujeto real no puede rehuir a la estructura (orden de lo simbólico), pues pertenece a ella a través del lenguaje que lo configura. El autor, quien pertenece a una realidad empírica, construye el discurso narrativo que será leído e interpretado por el lector, perteneciente también a una realidad empírica. El discurso del relato, organizado y estructurado a través de las convenciones de la lengua, será propuesto como imagen del mundo que el lector aceptará como contrato de verosimilitud a través de la propuesta de una retórica discursiva mediante el cual el autor filtrará, arbitrariamente, su visión personal del mundo extratextual⁷⁰. Para complementar mejor las afirmaciones anteriores, citaremos a José M. Pozuelos (1994):

No hay novela que no invite al lector a aceptar una retórica, una ordenación convencional por la que el autor que nunca está propiamente como persona (...), acaba disfrazándose constantemente, cediendo su papel a personajes que a veces son muy distintos de sí. (p. 228)

Se establece así la comunicación narrativa entre ambas instancias empíricas a partir del cual identificaremos a los diversos elementos que componen la comunicación literaria: el autor, el narrador, la diégesis narrativa, el narratario y el lector.

⁷⁰ Darío Villanueva (2004), respecto a la definición y descripción del realismo formal en la literatura, oponiéndola a lo que denomina como realismo genético, considera que el autor “(...) impone su ilusión particular del mundo” (p. 70) y, más adelante, sobre el material representado, que “la única expresión objetiva es la experiencia subjetiva” (p. 70). Estas afirmaciones serán aumentadas y precisadas en el desarrollo de la tesis, pero no negamos la correspondencia entre estas ideas y las que esgrimimos líneas arriba.

De acuerdo con los objetivos de nuestra tesis, consideramos pertinente ligar conceptualmente a los *autores empíricos* de textos literarios con los *emprendedores de la memoria* que Elizabeth Jelin (2012) propone. La autora considera que estos agentes de la memoria buscan recomponer y difundir, mediante distintos tipos de signos, aquellos trazos de la memoria colectiva⁷¹ que ha quedado subterránea, anónima o clandestina por la estructuración de memorias oficiales de los gobiernos de turno. Estos poderes de hechos, de alguna u otra forma, buscan pactar con el pasado para implantar una versión de la memoria a través de estrategias políticas de olvidos y amnistías judiciales, negociando así con la verdad en búsqueda de aparentes reconciliaciones.

El emprendedor de la memoria puede ser uno o varios individuos que se involucran con el pasado a nivel emocional e intelectual, buscando reconocimiento y legitimidad a su versión con el objetivo de conseguir reparaciones y reivindicaciones de víctimas. Al respecto, Elizabeth Jelin (2012), quien creó este término, nos dice:

(...) el/a emprendedor/a se involucra personalmente en su proyecto, pero también compromete a otros, generando participación y una tarea organizada de carácter colectivo. A diferencia de la noción de “militantes de la memoria” (Utilizado por ejemplo por Rousso), el/a emprendedor/a es un/a generador/a de proyectos, de nuevas ideas y expresiones de creatividad – más que de repeticiones-. La noción remite también a la existencia de una organización social ligada al proyecto de memoria, que puede implicar jerarquías sociales, mecanismos de control y de división del trabajo bajo el mando de estos/as emprendedores/as (p. 79 - 80)⁷².

⁷¹ Más adelante definiremos con mayor precisión esta categoría de análisis.

⁷² Cita de nota al pie de página.

Estos actores sociales podrían ser víctimas, investigadores o artistas que reclaman marcas simbólicas de la memoria o las elaboran creativamente para que las voces colectivas de quienes fueron desplazados, desaparecidos, torturados o humillados, puedan depositar sus memorias en ella a través del reconocimiento de sucesos invisibilizados por el poder. Consideramos que uno de los objetivos de estos *emprendimientos* es llamar la atención de la opinión pública y despertar el interés de (re)conocer una versión alternativa -y opacada- de sucesos pretéritos, pero no desde un principio literal del mismo, sino a través de la analogía o la generalización, pues ello permite nuevos aprendizajes “(...) y el pasado se convierte en un principio de acción para el presente” (Jelin: 2012, p. 81). Elizabeth Jelin (2012) menciona que: “El debate académico y el mundo artístico ofrecen también canales de expresión a partir de marcos interpretativos y oportunidades performáticas novedosas” (p. 81). Esta cita nos permite sintetizar lo escrito líneas arriba y llegar a la conclusión de que el arte, entre ellos la literatura, es un canal de interiorización y expresión de memorias y que, por tanto, el creador, al ofrecerlo al mundo lector a través de su masiva publicación, mantiene actitudes e intereses similares a los emprendedores de la memoria.

El autor empírico entonces, subvertido a una realidad, a un contexto socio histórico, asimila los sucesos de su tiempo en el entramado de sus experiencias y de su ideología. A través del narrador -o narradores-, que da forma a su toma de posición frente a la historia que (re)crea, sugiere un mundo posible como efecto de la intención de mostrar hechos que afectaron la sensibilidad del espacio social en el cual vive o vivió. En esta línea argumentativa, se encuentra,

precisamente, el corpus literario que (re)presenta los acontecimientos del CAI⁷³, pues, sus autores, desde el grupo ideológico a la cual pertenecen y sus distintas competencias técnico-narrativas, intentan reconstruir el mismo espacio-tiempo referencial: la violencia del CAI en el Perú. Expresan, desde un perfil estético, una versión del pasado histórico reciente conectando su mundo diegético con el imaginario social de los lectores que, insertos en las redes simbólicas de la memoria colectiva, relacionan su conocimiento empírico y cognoscitivo con el mundo representado en los textos narrativos. Nuestra novela objeto de estudio se encarrila en esta dirección como más adelante demostraremos.

2.2.2. SITIO DE LA MEMORIA Y OBJETO ESTÉTICO CULTURAL (TEXTO LITERARIO)

Los textos literarios, al estar enmarcados en una estructura social e histórica que le dan sentido⁷⁴, tienen la capacidad de depositar la memoria a través del entramado lingüístico con que expresa su contenido y con la cual desarrolla su función estética. Al situarse en el sistema general de una cultura, puede significar –los textos literarios- un fragmento y, a la vez, una síntesis de ésta.

El texto literario, como forma artística verbal, es definido como objeto estético cultural tanto por Bajtín como por Lotman y otros autores importantes que les siguen sus pasos. Para el primero, es un *objeto* por cuanto se revela a partir de su naturaleza material lingüística y es *estética* por los artificios técnicos u operaciones sobre el discurso y el contenido de la misma; sin embargo, antepone

⁷³ Este grupo de textos narrativos es comúnmente conocido como Narrativa de la violencia.

⁷⁴ César González (1990) dice al respecto: “El texto no existe por sí solo, sino incluido en un contexto, histórico o convencional; es decir, existe con respecto a elementos extratextuales” (p. 134)

que, precisamente, esta cualidad (estética) no depende solo de los valores mencionados, sino también de otras instancias dentro del ámbito de la cultura.

Al respecto, afirma:

La concepción de lo estético no puede extraerse intuitiva o empíricamente de la obra de arte: de esa manera sería ingenua, subjetiva y frágil; para *una autodefinición segura y exacta se necesita una definición realizada en relación con otros dominios, dentro de la unidad de la cultura humana.* (Bajtín: 1991, p. 16)

De acuerdo con esta cita, los valores estéticos en el arte están determinados, también, por su lugar en la cultura, por lo cual, representan una forma de conocimiento que posee significado social, político, económico, religioso, etc. Así mismo, el objeto estético tiene como particularidad, señala Bajtín, su carácter receptivo positivo de la cultura: “la realidad preexistente del acto estético” (p. 34) al que nosotros relacionamos con la intuición estética y que referencia a la toma de posición del sujeto creador con su externalidad. Entonces, lo cognitivo y lo ético se confabulan para dar vida al objeto y situar al artista en un lugar del mundo. Su externalidad, afirma, no lo desliga de su posición de observador⁷⁵ lo que le permite unificar, modelar y acabar la acción artística desde el exterior desplegando para ello su experiencia cognitiva (sin que esto signifique que intervenga directamente en él) aduciendo que también es esencial una posición valorativa y, por lo tanto, ética⁷⁶. Sobre el contenido ético, el teórico ruso asevera:

⁷⁵ Bajtín precisa entre paréntesis que la externalidad del autor al acontecimiento no significa de ninguna manera indiferencia (p. 38).

⁷⁶ En varias oportunidades, Bajtín refiere la relación imperativa entre el conocimiento y la acción ética para la concreción de un objeto estético. Enuncia: “para que la forma tenga significación puramente estética, el contenido, abarcado por ella, debe tener una virtual significación cognitiva y ética; la forma necesita de una ponderación extraestética del contenido, fuera de la que no podría realizarse como forma”. (p. 39)

Todo lo que es conocimiento debe estar interconexionado con el mundo de la realización del hecho humano, debe estar relacionado en lo esencial con la conciencia en acción; únicamente por ese camino puede llegar a formar parte de la obra de arte (p. 42)

Esta obra de arte u objeto estético no se puede desvincular del autor-creador quien desde su subjetividad creadora se realiza en lo artístico y se le percibe en él “(...) desde el interior como una actividad que ve, oye, se mueve, recuerda; una actividad sin forma, pero que da forma, y que solo después de ello, se ve reflejada en el objeto modelado” (p. 74). La conciencia del autor, su relación directa o indirecta con el acontecimiento o el hecho a referenciar y las operaciones técnicas sobre el material lingüístico son importantes para la conformación del objeto estético; así como el carácter correlativo entre la forma y el contenido que le dan vida y razón de ser.

En la dirección de Bajtín, aunque ampliando sus ideas a través de la conformación de la semiótica de la cultura, Lotman (1996) reafirma que todo texto literario no depende únicamente de su composición y organización interna, sino también de su función social que la designa y ubica dentro del entramado variable de los textos en general. Al respecto, los textos literarios, que cumplen una función estética en la cultura, forman parte de una totalidad macrotextual⁷⁷ ligado a los márgenes de un sistema social en donde conviven y dialogan diferentes tipos de textos. En este sentido, un texto literario es también un producto cultural que, a través de la red simbólica que la integra, nos permite generar una diversidad de sentidos respecto de los fenómenos sociales y el plano ideológico cultural en que se ubica. El poder simbólico del lenguaje como

⁷⁷ Lotman (1996) señala que “La cultura en su totalidad puede ser considerada como un texto”. (p. 109)

sistema de modelización secundario en el caso literario, en donde se interrelacionan un conglomerado de voces, nos (re)presenta una versión de la cultura como invitación a su conocimiento y comprensión. En esta postura argumental, José Enrique Martínez (2001) sintetiza los planteamientos de Lotman explicando las tres funciones básicas del texto:

A) Comunicativa: El texto es una manifestación del lenguaje previo al texto.

Tradicionalmente se consideraba al texto como material a través del cual se manifestaban las leyes de la lengua y se la estimaba como homoestructural y homogéneo. Esta función se cumpliría en la máxima monosemia del texto.

B) Semiótica, generativa o creadora de sentidos: El texto es la que precede a la lengua. “(...) el texto es heterogéneo y heteroestructural; una manifestación de varios lenguajes simultáneamente” (Martínez: 1991, p. 19).

C) Simbolizadora: Los textos cumplen función de contenedores de la memoria. La cultura de la humanidad se guarda en los textos. Al respecto, citamos a Lotman (1996):

La capacidad que tienen distintos textos que llegan hasta nosotros de la profundidad del oscuro pasado cultural, de reconstruir capas enteras de cultura, de *restaurar el recuerdo*, es demostrada patentemente por toda la historia de la cultura de la humanidad. (p. 89)

Consideramos trascendental esta última función de los textos para los objetivos de nuestra tesis. Lotman analiza la memoria en los textos en función de su riqueza simbolizadora, tanto en el aspecto sincrónico como en el diacrónico. El

lector puede conectar sus recuerdos o actualizar un tiempo pretérito, a partir del mensaje escrito que se mantienen presentes en las coordenadas simbólicas que se heredan de la cultura. Entonces, las huellas del pasado podemos identificarlas a través del almacén lingüístico que la revela, no sin la generación de nuevos sentidos⁷⁸ de acuerdo con la complejidad del lenguaje. Los significados que se comparten se relacionan a través de los paradigmas de cada cultura y su contexto histórico social, así como de los intereses comunes de la recepción en donde lo que se olvida, posiblemente, se transfigura en nuevos sentidos; y, lo que se conserva, se condiciona a las necesidades de conformación y legitimación de un sistema social.

Lotman (1996) también menciona, específicamente, a la memoria colectiva como la particular característica de la cultura, el cual se evidencia a través de los textos. Por ejemplo, menciona:

La cultura es una inteligencia colectiva y una memoria colectiva, esto es, un mecanismo supraindividual de conservación y transmisión de ciertos comunicados (textos) y de elaboración de otros nuevos. En este sentido, el espacio de la cultura puede ser definido como un espacio de cierta memoria común, esto es, un espacio dentro de cuyos límites algunos textos pueden conservarse y ser actualizados. (p. 157)

La memoria se conserva y se actualiza colectivamente en el contacto con los textos, con y por los cuales generamos nuevos textos para el presente o para el pasado. Lotman (1996) brinda capital importancia a las obras artísticas, ya que han llegado a ese nivel de estimación (el arte) no solo por su compleja organización, sino por ser más que simples depósitos de información. Considera

⁷⁸ Al respecto, Lotman (1998) expone: “La memoria no es un depósito de información, sino un mecanismo de regeneración de la misma”. (p. 157)

a la memoria del arte como memoria creativa, pues sus sentidos crecen dinámicamente, tal como lo explica a continuación:

Los textos que forman parte de la <<memoria común>> de una colectividad cultural, no solo sirven de medio de desciframiento de los textos que circulan en el corte sincrónico contemporáneo de la cultura, sino que generan nuevos textos. (p. 160).

El texto literario, definido como objeto estético-cultural, puede contener la memoria colectiva y ser actualizada y (re)generada en nuevos sentidos a través del tiempo. Por ello, planteamos que ciertos textos literarios, en función a su organización discursiva y el pacto ético entre el autor y su ámbito de representación, pueden (re)semantizarse como lugares o monumentos de memoria, el cual es un concepto propuesto por el historiador francés Pierre Nora.

Pierre Nora, en su artículo *Entre memoria e historia: la problemática de los lugares*⁷⁹ escribe y describe la ruptura y conflictividad entre ambos espacios de conocimiento ya que el abuso de las celebraciones conmemorativas indicaban que la historia manipulaba y hacía cautiva a la memoria. Considera a la memoria como siempre actual cuyo pasado siempre se adhiere al presente y; a la historia, como siempre pretérita, como representación del pasado⁸⁰. Por ello, ante el peligro de la disolución de los medios de memoria, amenazados por la ampliación de la historiografía en historia de la historia o historia crítica, es que

⁷⁹ El título original es *Entre memoire et histoire. La problématique des lieux*, y forma parte del tomo III de la compilación de sus trabajos titulado *Les Lieux de Memoire; 1: La Republique*. Gallimard, 1984, pp XVII-XVII. Encontramos este artículo en la dirección web: http://comisionporlamemoria.org/bibliografia_web/historia/Pierre.pdf

⁸⁰ Al respecto, Pierre Nora (1984) afirma: “La memoria es un fenómeno siempre actual, un lazo vivido en presente eterno; la historia, una representación del pasado”. (parr. 6)

los lugares de la memoria se volvieron una alternativa necesaria para afincar los recuerdos y reconocerse en ellos como memoria común.

Los lugares de la memoria son restos que buscan asentarse en un sitio físico y que surgen del sentimiento de conservación de la memoria en un espacio amenazado por el olvido o por la deformación, petrificación o manipulación de los recuerdos. Refugiar la memoria es cuidarla de los grupos de poder para que sean depósito de los recuerdos de las mayorías y, por tanto, buscar la (re)direccionalidad de las mismas hacia horizontes que la mantengan vivas y vigentes. Al respecto, Nora (1984) afirma que: “(...) los lugares de la memoria viven de su aptitud a la metamorfosis, en el incesante rebote de sus significaciones y el bosque imprevisible de sus ramificaciones” (parr. 31). El rechazo a la fosilización de los recuerdos es un imperativo de los lugares. La búsqueda de referencias externas y tangibles se hace imprescindible mientras la incertidumbre acerca de la veracidad, exactitud y ampliación de los recuerdos no se despeje, así como el sentimiento de vacuidad de los mismos; por ello, los lugares de la memoria son “(...) marcas exteriores (...), en las que pueden apoyarse las conductas sociales para sus transacciones cotidianas” (Ricoeur: 2008, p. 521) -a través de las cuales diversos grupos humanos pueden compartir e incrementar sus recuerdos- y no simples espacios topográficos. Nora (1984) nos refiere:

Los lugares de la memoria no tienen referente en la realidad. O más bien, son ellos mismos su propio referente, signos que envían a sí, signos en estado puro. No es que no tengan contenido ni presencia física, ni historia; todo lo contrario. Sino eso que hace los lugares de la memoria y aquello por lo que precisamente, escapa a la historia. (...) el lugar de la memoria

*en*⁸¹ un lugar doble; un lugar de exceso encerrado en sí mismo, cerrado en su identidad y recogido sobre su nombre, pero constantemente abierto en sus significaciones. (parr. 42)

Los lugares de la memoria son entonces espacios autorreferenciales en donde algunos sujetos sociales asumen el deber de memoria⁸² para afincar una propuesta de inscripción de los recuerdos y se asienten simbólicamente imágenes discursivas de la memoria colectiva. Para ello deben complementarse o coexistir tres (características) sentidos invariables: material, simbólico y funcional. El primero hace referencia al cuerpo tangible que ocupa un espacio en la realidad; el segundo, a la generación de sentidos que cristalizan y transmiten los recuerdos; el tercero, al aspecto ritual que se establece para propalar estos últimos y generar o engendrar otra historia.

Pierre Nora culmina su artículo haciendo referencia a la importancia que tiene la literatura como depositaria creativa de la memoria. Señala que las dos formas de su legitimación fueron la historia y la literatura, paralelas y separadas, pero que ahora están unidas y complementadas por la preocupación que ha demostrado la segunda por la primera, en donde esta última se sirve de la historia como imaginario de reemplazo y por la cual se relaciona de manera diferente con el pasado surgiendo así un nuevo tipo de historia. Nora nos dice (1984)

⁸¹ El énfasis es nuestro. Al respecto, existe un error de traducción con la palabra *en* ya que por coherencia sintáctica y lógica el verbo *es* se ajusta mejor al sentido del párrafo. El texto original de *Les lieux de mémoire* de Pierre Nora, dice: "(...) le lieu de mémoire est un lieu doublé; un lieu d'excès closur luimême, fermé sur son identité et ramassé sur son nom, mais constamment ouvert sur l'étendue de ses significations". (París: Gallimard, 1997) p. 43

⁸² Para que los lugares de la memoria sean espacios signícos de recuerdos comunes deben partir de una intención voluntaria de sujetos que asumen el deber de hacerse cargo de la memoria. Nora manifiesta que sin esta voluntad de memoria los lugares se convertirían en lugares de historia. Sobre este punto, podemos relacionar a estos sujetos voluntarios con los emprendedores de la memoria que propone Elizabeth Jelin.

El interés por los lugares donde se ancla, se condensa y se expresa el capital agotado de nuestra memoria colectiva muestra esta sensibilidad. Historia, profundidad de una época arrancada a su profundidad, novela verdadera de una época sin verdadera novela. Memoria promovida al centro de la historia: es el duelo resplandeciente de la literatura. (parr. 47)

Para los fines de nuestra tesis, nos apoyaremos en las ideas planteadas por Nora, Lotman y Bajtín, pues, de acuerdo con lo afirmado líneas arriba, todo texto literario, de acuerdo al lugar que ocupa en la cultura, es también un depósito creativo de sentidos de la memoria colectiva. En consecuencia, planteamos que ciertos textos literarios que representan el pasado reciente –o tal vez tiempos más pretéritos- tomando a consideración la verosimilitud cultural⁸³, como efecto de la actitud ética del autor, pueden ser concebidos como lugares de la memoria. Estos textos, por su valor de objetos estéticos culturales, cumplen con las nociones que Nora estipula para su concepto de lugar. El sentido material es inherente al objeto cultural y; el simbólico, al aspecto estético, el cual tiene por propiedad extenderse en una gama de sentidos de acuerdo a los límites significativos de la semiósfera⁸⁴ en que se presenta. El aspecto funcional se desarrollaría en las celebraciones y actos públicos tales como presentaciones u homenajes de los textos literarios por la cual se extendería y transmitiría su valor simbólico multifuncional.

⁸³ Lauro Zavala (1992), recogiendo la propuesta de Jonathan Culler quien propone cinco niveles de verosimilitud, considera que la verosimilitud cultural "(...) está constituido por los estereotipos culturales, que son reconocidos por la propia cultura como generalizaciones" (p. 69). Es decir, las prácticas o posturas comunes establecidas como parte intrínseca de un grupo social solo reconocidas por sus miembros en casi toda su dimensión.

⁸⁴ Lotman (1996) acuña este concepto de Semiósfera y la define como "(...) todo espacio semiótico fuera del cual es imposible la existencia misma de la semiosis" (p. 24). La semiósfera es un espacio cultural cerrado en donde se articulan los signos en función de su ubicación en el interior de la misma. Ésta designa a un *nosotros* excluyéndola de un *ellos* a partir de la interioridad/exterioridad del espacio semiótico. Al interior de la semiósfera se puede señalar la oposición centro/periferia en donde existen relaciones de poder; y, al exterior, a la frontera como espacio de contacto entre semiósferas en donde la comunicación se da a través de la resemantización de los signos externos.

2.2.3. MEMORIA COLECTIVA. HETEROGENEIDAD DE VOCES

Memoria colectiva es un concepto acuñado por Maurice Halbwachs en su libro que lleva el mismo nombre (1950). En esta obra póstuma que en las últimas décadas ha tomado importancia para los investigadores, propone que los hombres no estamos solos, que no recordamos de manera solitaria, que nuestros recuerdos surgen de la conformación de otros recuerdos; es decir, recordamos a través de los otros con los cuales formamos un grupo. Maurice Halbwachs considera que, para recordar, necesitamos de los demás; cruzar la memoria del grupo o los grupos de los cuales somos o hemos sido miembros es un imperativo para hacer reaparecer las imágenes fehacientes del pasado en marcos lógicos de la memoria que le dan orientación y sentido.

El autor, quien antes del libro mencionado ya había publicado *Los marcos sociales de la memoria* en 1925, inicia sus argumentaciones describiendo la relación entre la memoria individual y la memoria colectiva. No las confronta ni opone radicalmente a una con la otra, sino más bien las complementa e intenta desarrollar una plataforma teórica de ellas en base a descripciones ilustrativas de situaciones anecdóticas. Por ejemplo, nos cuenta sobre un hombre que llega a Londres por primera vez y que da varios paseos alrededor de la ciudad. Algunas veces camina solo y en otras con un acompañante. Cada acompañante forma parte de un grupo de conocimiento diferente: un historiador, un pintor y un comerciante quienes describen la ciudad de manera distinta según el dominio intelectual, artístico o popular que poseen. Entonces, infiere Halbwachs, la apreciación del entorno y la configuración de los recuerdos se delimitan según el contacto con personas con las que se comparte la memoria de esos espacios

formando parte así de varios grupos de memoria. Así mismo, cuando el personaje camina solo, al momento de observar los distintos lugares que conforman la ciudad, está relacionando esas imágenes con lo que le dijeron sus amigos mencionados anteriormente o, inclusive, con la lectura de un libro. Un libro refiere distintas informaciones sobre variados aspectos de la vida, en el caso de nuestro caminante por Londres, un texto de historia o de literatura que haya leído con anterioridad, pueden ser también su acompañante al momento del paseo, por lo que los recuerdos siempre se conectan al de los otros, incluso cuando estos están ausentes. Al respecto, Maurice Halbwachs (1950) nos refiere: “No hace falta que haya otros hombres que se distingan materialmente de nosotros, ya que llevamos siempre con nosotros y en nosotros una determinada cantidad de personas que no se confunden”. (p. 26)

Nuestra memoria, siguiendo la cita anterior, surge de nuestra inserción en diversos grupos y a partir de las cuales podemos actualizar situaciones, reconstruir vivencias y edificar impresiones con mucha exactitud. Nuestros recuerdos se complementan y amplían con los recuerdos de los demás, con sus testimonios directos o indirectos; es por ello que, si nos desvinculamos de un grupo de memoria, los recuerdos también sufren desvinculación. Para esto, Halbwachs nos brinda el ejemplo de un maestro que casi no recuerda los sucesos más importantes que vivieron sus alumnos en el colegio cuando este les enseñaba, a pesar de que le describen con minuciosidad pasajes del pasado. Sin embargo, los estudiantes sí rememoran con detalles sus experiencias. Halbwachs explica que ello sucede porque el maestro se ha desvinculado del grupo de estudiantes a nivel de memoria. Los sucesos que describen son

efímeros en su memoria, pues, en su trayectoria como docente, los grupos que aparecen cada año presentan características similares y forman parte de la habitualidad de su trabajo. En cambio, los estudiantes comparten las mismas experiencias y estas son únicas en sus vidas, pues el elemento que los conecta es precisamente el recuerdo del profesor que los guio⁸⁵.

Halbwachs considera importante a las emociones para la recurrencia de los recuerdos; afirma, por ejemplo, que, en una relación afectiva, más recuerda quien está más intensamente implicado en ella. Quien haya amado conservará en su memoria todas las promesas, juramentos y vivencias que el otro quizá no recuerde. No necesariamente se deba a la infidelidad, el desamor, la inconstancia o la ligereza, sino a la escasa implicancia en la relación que tiene uno a diferencia del otro.

La memoria individual se debe entonces a la memoria colectiva, pues esta garantiza cierta objetividad y certeza de los recuerdos. Las preguntas se presentan inherentes a lo planteado: ¿Qué delimita la memoria individual? ¿Podemos confiar en nuestra memoria individual? ¿Qué significado transcendental tiene el olvido? En cada momento de la vida formamos parte de diversos grupos de memoria, pero también nos distanciamos de estos según las necesidades, los nuevos hábitos, los cambios de residencia, entre otras situaciones, cuyos recuerdos vivenciales compartidos se van borrando de

⁸⁵ Maurice Halbwachs (2004) escribe al respecto: “No existe ningún grupo duradero, del que el profesor siga formando parte, en el que haya tenido ocasión de volver a pensar, y desde cuyo punto de vista pueda volver a colocarse, para con él el pasado” (p. 30). Los estudiantes, en cambio, al formar el mismo grupo, comparten experiencias y recuerdos que los vinculan, es por ello que dejar de relacionarse con ciertos momentos de la vida es desligarse, también, de las personas con quienes teníamos contacto en esos instantes.

nuestra memoria. Halbwachs (2004) al respecto refiere que “Olvidar un periodo de la propia vida es perder contacto con aquellos que nos rodeaban entonces” (p. 33). Las nuevas experiencias se imponen, ya sea por lo reciente de estas o, porque forman parte vital de nuestro presente o pasado inmediato que nos aleja de grupos anteriores de las cuales ya no formamos parte. Por ello, para recordar sucesos pretéritos, no basta con que otras personas nos ayuden con sus testimonios; antes debe haber puntos en común, nociones, datos que se puedan compartir; de lo contrario, significa que nos hemos desligado de aquellos grupos de los cuales habíamos formado parte. Un recuerdo solo puede reconocerse y reconstruirse al mismo tiempo⁸⁶.

Una de las preocupaciones que Halbwachs dilucidó en su libro fue la concepción acerca de la memoria individual. Reflexiona sobre los recuerdos que surgen sin la complementación o suplementación de los integrantes de un grupo, sobre aquellas imágenes del pasado que se manifiestan en la soledad donde no hay recuerdos compartidos. El autor concluye que, si en algunos casos se puede comprobar la condición de existencia de los recuerdos individuales, quiere decir que sí existe para todos los casos o experiencias del hombre, pues nada lo objetaría. Para Halbwachs (2004)

Entonces, en la base de todo recuerdo, estaría el recuerdo de un estado de conciencia puramente individual, que (para distinguirlo de las percepciones donde entran tantos elementos del pensamiento social) podríamos denominar *intuición sensible*. (p. 37)

⁸⁶ Para Halbwachs, un recuerdo se reconstruye más de lo que se evoca y realiza a través de las imágenes que tenemos de él.

Sin embargo, no confía en esta, pues, aunque la considera indispensable para los recuerdos que se forman colectivamente, no se pueden conocer sus exactas fronteras. Estos recuerdos podrían engañarnos y dibujarnos imágenes equivocadas del pasado, pues sufrirían tergiversaciones por influencia de nuestras emociones, deseos y miedos presentes. Al no tener relación con el recuerdo de los otros para delimitar su exactitud, es que tenderíamos a desfigurarlos⁸⁷. Según Halbwachs, esto sucede principalmente en la infancia, pues al no ser aún individuos sociales, no compartimos recuerdos con los demás.

Consideramos que nuestras ideas o reflexiones sobre distintos temas del mundo y de nosotros mismos nos pertenecen, ya que surgieron de nuestras solitarias y personales reflexiones y no solo del grupo a la que pertenecemos o pertenecemos. Así mismo, no nos damos cuenta de que estas son resonancias de las ideas de otros sin aceptar o identificar sus rostros de origen. No estamos solos. En nuestra mente conviven un sinnúmero de personas y múltiples conciencias entremezcladas que hemos hecho propios, pero también existe, como mencionamos líneas arriba, una perspectiva individual: recuerdos exclusivos que, paradójicamente, es difícil evocar.

En definitiva, para Halbwachs, la memoria colectiva es el marco social de los recuerdos por las cuales reconstruimos nuestro pasado y formamos nuestra

⁸⁷ Paul Ricoeur (2008) discute la actitud de irrelevancia que admite Halbwachs respecto a la memoria individual, pues la considera primordial por ser, siempre, el punto de partida para las operaciones de nuestra mente y de nuestras acciones. Desestima la idea de que nos dirija hacia la ilusión o tergiversación extrema de los recuerdos. Al respecto dice: "es en el acto personal de la rememoración donde inicialmente se buscó y se encontró la marca de lo social. Pero este acto de rememoración es siempre nuestro. Creerlo, atestiguarlo, no puede ser denunciado como una ilusión radical". (p. 161)

propia identidad. Si es cierto que los individuos recuerdan, lo hacen formando parte de un grupo. Al respecto, Halbwachs (2004) sostiene:

(...) cada memoria individual es un punto de vista sobre la memoria colectiva, que este punto de vista cambia según el lugar que ocupa en ella, y que este punto de vista cambia según el lugar que ocupó en ella y que este mismo lugar cambia según las relaciones que mantengo con otros entornos. Por lo tanto, no resulta sorprendente que no todos saquen partido del instrumento común. Sin embargo, cuando tratamos de explicar esta diversidad, volvemos siempre una combinación de influencias que son todas de tipo social. (p. 50)

Los conocimientos, los recuerdos o nuestras apreciaciones, provienen de un conglomerado de influencias, del conjunto de relaciones con diversos medios. Reconocer el espacio de origen de ciertos recuerdos o aprendizajes resulta a veces imposible, pues parten del enmarañado concurso de una serie de pensamientos colectivos. Entonces, nuestra voz no es más que el eco de otras voces sin que seamos, muchas veces, conscientes de ellas en el momento mismo de actualizarlas. Esta consideración se relaciona íntimamente, en el campo de estudios de la novela, con el concepto de *polifonía* de Mijail Bajtín. Este último piensa la voz de uno en diálogo con su alteridad y como repercusión de las voces de otros, fenómeno particular al que se puede denominar como *yosotros*. José María Pozuelos (1994) resume la posición teórica de Bajtín de la siguiente manera:

Bajtín fue de los primeros en reivindicar la lingüística de la palabra, porque el lenguaje es intercambio dialógico: solo puede aprehenderse la lengua en el intercambio de voces entre yo y el otro, que es un intercambio activo que modifica mi posición y la del otro, y donde tampoco el sujeto es una individualidad hablante que expresa, sino el miembro de una comunidad heterogénea plagada de muchas voces que el sujeto hace suyas, se hace con ellas, siendo tales voces eco de muchas y plurales fuentes, tonos, orígenes según son, plurales y diversos los discursos, los idiolectos, los

sociolectos, las ideologías que penetran en la voz de quien habla y de quien escucha. (p. 86)

De acuerdo con la propuesta de Bajtín, una novela conlleva una variedad de voces que representan las diversas conciencias que componen el espacio sociocultural desde donde se referencia. Estas voces permanecen en constante diálogo, pues, sin fusionarse, socializan para mostrar el complejo mundo ideológico, el concepto de poder y las formas de interrelación de los sujetos sociales. “La novela como todo es un fenómeno pluriestilístico, plurilingual y plurivocal” (Bajtín: 1991, p. 80) en donde se orquestan una diversidad de voces y donde el *yo* y los *otros* configuran un solo discurso heterogéneo⁸⁸. Entonces, la conciencia del hombre, así como el discurso que emana del texto que se escribe, es de carácter polifónico. Nuestra conciencia es de pensamiento colectivo que desenvuelve introspectivamente una comunicación interior en donde se socializan la pluralidad de perspectivas. Bajtín (1991) estima que en la prosa novelesca se desenvuelven una estratificación interna: el plurilingüismo social y la plurifonía de la lengua (p. 82) como proyección ideologizada del mundo. Sostiene que el lenguaje es un sistema de voces dialectales diferenciadas por el estrato social, la edad, el género y el espacio geográfico que dialogan entre sí y que no están eximidos de contradicciones socio ideológicas.

El sujeto creador, inmerso en un contexto socio histórico y bajo el cual está sumido en sus coordenadas simbólicas culturales, posee una conciencia plural en donde su *yo* personal dialoga con los otros hasta hacerse difícilmente visible.

⁸⁸ Iris Zavala (1989) sobre Bajtín arguye: “Tanto el discurso individual cuanto el discurso literario representan un proceso de asimilación de palabras ajenas, ecos y reflejos de otros enunciados con los cuales se relacionan o se integran por la comunidad de esfera del intercambio discursivo”. (p. 95)

Esta conciencia dialógica, por la que se producen enunciados con orientación social, estiliza -e incursionan- las distintas voces de la cultura, de la comunidad y del pasado, en un universo lingüístico heterogéneo como es la novela. Cada voz es propia de un lenguaje distinto al otro. Según Bajtín (1991):

(...) coexisten en todo momento los lenguajes de las diferentes épocas y periodos de la vida social-ideológica. Incluso existen también los lenguajes de los días: pues el día social-ideológico y la política de hoy y de ayer no tienen, en cierto sentido, el mismo lenguaje; cada día tiene su coyuntura social ideológica y semántica, su vocabulario, su sistema de acentuación, su lema, sus insultos y sus alabanzas. (p. 108)

De acuerdo con esta cita, existe una diversidad de lenguajes dialogando unos con otros, un plurilingüismo en el cual sus componentes se entrecruzan. Según Bajtín, cada lenguaje reconoce una forma de conocer y entender el mundo, le brinda un valor axiológico particular que "(...) pueden ser comparados, pueden completarse recíprocamente, contradecir, correlacionarse recíprocamente" (p. 109). Todas ellas forman parte de la conciencia de las personas; de la conciencia del artista creador. Estos lenguajes "(...) viven realmente, luchan y evolucionan en el plurilingüismo social" (Bajtín: 1991, p. 109) y se estratifican indistintamente en el interior de la novela como proyección valorativa del autor respecto del mundo en que vive. Sin embargo, no es solo su concepción del mundo, sino una opinión plurilingüe del mismo.

Tanto la plurifonía como el plurilingüismo se asientan en una totalidad creativa y estilística armoniosa. Bajtín expone que en la novela –o ciertas novelas- se articulan las distintas voces de la sociedad de manera estética, es decir, que la diversidad de las concepciones socio ideológicas del mundo encuentran canales

de comunicación mediante las cuales dialogan y proyectan una posición concreta del autor en donde el acto creador enfatiza la construcción artística. Estas voces múltiples vienen cargadas y diferenciadas por el espacio y el tiempo en que fueron engendradas y pertenecen a la alteridad del creador, a conciencias diferenciales que poseen memoria.

En este sentido, entendemos que la diversidad de voces que dialogan, no sin fricciones, al interior de un texto, producto de la propia estratificación social que (re)presenta sobre el mundo fáctico, contiene, a su vez, una fuente originaria o principio causal que le brinda razón de *ser*. Consideramos que esta fuente es la memoria particular que interactúa con otras memorias, las cuales solo pueden identificarse en el conjunto complejo de la conciencia colectiva. Es decir, si es cierto que existe un texto de carácter polifónico, es porque contiene la memoria colectiva del mundo que (re)presenta.

Bajtín no utiliza, específicamente, el concepto de memoria; sin embargo, estimamos que este plurilingüismo, definido como multiplicidad de voces que aparecen estratificadas en sus diferentes dialectos, provienen de experiencias de un tiempo anterior al acto creador y se conservan en las distintas memorias que conforman la memoria colectiva, así como su variedad de puntos de vista. Toda voz tiene un principio de donde surge y solo se le reconoce en interacción con otras voces, conformando una entramada red que el sujeto creador evidencia a través del compacto artístico de su mundo novelístico y desde el cual muestra una posición social e ideológica del mundo.

En virtud de todo lo explicado, consideramos que los conceptos de memoria colectiva y de polifonía/dialogía, como los señalan sus respectivos teóricos, coinciden y se complementan en sus postulados más importantes. Vivimos en sociedades con diversidad no solo social, sino también cultural; cada individuo es un complejo micromundo en quien y donde se entremezcla una heterogeneidad de culturas y memorias; somos un testimonio vivo de los múltiples testimonios que ya no están y que pertenecen a un espacio de la red cultural que conforman la totalidad. Si es cierto que nuestra memoria es colectiva por formar parte de diversos grupos de memoria a partir de los cuales recordamos o reconstruimos nuestros recuerdos, lo es porque no solo proyecta los acontecimientos vividos de manera personal con los *otros*, sino porque hacemos *nuestras* las experiencias de esos *otros*, aun cuando ya no están o estén entre nosotros. Siempre permanecen huellas o restos que son imposibles de ser borradas, que están a la espera de una conciencia que encienda sus significados y que se “escuchen”, así, las voces del pasado⁸⁹. Estas voces/memorias del presente o del pasado se relacionan en un diálogo múltiple, no sin contradicciones, en el discurso novelístico en donde el sujeto creador evidencia, como síntesis de lo diverso y con elaboración artística, su posición ideológica sobre el contexto histórico social en el cual vive.

⁸⁹ El filósofo español Reyes Mate (2011) afirma que pensar la memoria colectiva como rescate de memorias manipuladas por el poder, es pensar la memoria como base moral de la política, por ello, la memoria cuando ya no tiene testigos vivos respecto a una injusticia no saldada, habría que esperar a una conciencia moral que la despierte, “Aunque esté presente bajo la forma de ausencia, habrá que decir que forma parte de la memoria colectiva, aunque en un tiempo no haya conciencia de ello”. (p. 182)

2.3. PODER Y MEMORIA

El poder según Foucault⁹⁰ es el conjunto de códigos sociales que disciplina el cuerpo y estructura la mente de acuerdo a las necesidades e intereses del sistema político-económico que la maneja. El poder en Occidente se evidencia a través del control y la disciplina que el sistema capitalista ha creado para expandirse y asentarse como única lógica posible de civilización, configurando los márgenes y los límites de lo que es considerado como racional, civilizado y moderno a través de sus instituciones y leyes. Para este efecto, la normalización de esta lógica de estructuración de la vida social promueve sanciones cuando los individuos sobrepasan el margen establecido; por ello, se alinean las posibilidades que los sujetos pueden o están admitidos a elegir como signo de supuesta *libertad*. A este tipo de poder, en donde se ejercen redes de asentamiento conductual y racional, y en donde se nos dice qué y cómo ser en la sociedad al modo de un pastor a su rebaño (poder pastoral), Foucault lo llamó *biopoder*.

Esta lógica de poder fue instalada e impuesta, de manera variable y severa, en América Latina a través de su colonización. Se impuso un sistema de valores y creencias ajenas al mundo pluricultural que habitaba en América, ejerciendo una violencia desmesurada contra los naturales para obtener las mayores riquezas posibles. La colonialidad del poder, infligida por la metrópoli europea, no solo dominó las estructuras sociales del sistema colonial, sino también buscó

⁹⁰ El filósofo utilitarista Jeremy Betham había diseñado el panóptico en 1791. Este era una prisión en donde los reos no podían ver a quienes los observaban y vigilaban desde afuera. Michel Foucault (2004) utilizó este concepto para ilustrar el flujo de poder entre quienes manejan las riendas del capital y los que dependen y deben adaptarse a él. Según esta afirmación, podemos entender que el mundo es un enorme panóptico en donde los individuos son asechados por quienes dirigen la sociedad del capitalismo tardío para seguir sus líneas.

insertarse en la subjetividad de los colonizados al afirmarse como único referente de enunciación epistémica para seducir e impulsar la homogeneización de una sola concepción del mundo. Esta forma de dominación se extendió aun cuando las colonias se independizaron. La flamante élite dominante, herederos directos de los conquistadores, criollos en su totalidad, continuaron con las prácticas precedentes, desarrollando un nuevo tipo de relación económica al que Tulio Halperin Donghi (2005) ha denominado como pacto neocolonial: relación de dependencia establecida no ya a la sombra de España o Portugal, sino de Inglaterra y su gran maquinaria industrial.

Esta invasión no fue solo económica, sino también cultural, en la cual las referencias intelectuales y epistémicas solo tenían una fuente de enunciación y, por tanto, de dominio. Los intelectuales de las periferias subalternas reaccionaron para desentrañar discursos que obliteren la monopolización del conocimiento. En estos discursos se atañen a todas las culturas latinoamericanas, a todas las expresiones intelectuales periféricas y excluidas frente a los discurso del poder central: Europa occidental y EEUU, para establecer una conciencia intelectual latinoamericana⁹¹ que no se dedique solo a importar categorías de análisis, sino que articule perspectivas de modernidad-otras con el objetivo de que el diálogo con el Otro, mundo postindustrial, sea desde el propio marco de referencia epistémica.

⁹¹ En el campo de los estudios literarios, Nelson Osorio (2007) acusa la necesidad de "(...) latinoamericanizar los estudios literarios latinoamericanos, esto es, por la necesidad de establecer un locus, un lugar de enunciación (...)" (p. 252) para lo cual considera que la única manera de que una crítica literaria sea, propiamente, latinoamericana debe encontrarse articulada entre la historia y un proyecto cultural latinoamericano.

Por lo referido anteriormente, es importante que en esta sección de la tesis analicemos los conceptos de colonialidad, postcolonialidad y decolonialidad y el lugar que ocupa la voz del otro andino en la actualidad como conocimiento y pensamiento de resistencia cultural que conserva, a través de sus mitos y costumbres, nuestra memoria colectiva y en/con ella la manifestación de un conocimiento -y sentimiento- decolonial.

2.3.1. DISCURSO EUROCÉNTRICO Y DECOLONIALIDAD

Existe una muy amplia bibliografía acerca de los estudios postcoloniales que provienen tanto de la academia norteamericana y europea, como de las periferias: Oriente medio y Latinoamérica, por lo que nos ceñiremos a los temas que exclusivamente nos interesan.

Hacia finales de la Edad Media, Europa constituía la periferia cultural y tecnológica respecto del mundo oriental. Será a partir de la dominación y colonización de América que se comienza a gestar el impulso modernizador del viejo continente ya que, gracias a los ingentes metales preciosos que repletaban los galeones que provenían de esta parte del mundo, pudieron dinamizar y controlar el comercio mundial monetizándola e integrándola en un mercado regional que tenía como protagonistas a los países de Europa Occidental. No solo se dedicaron a extraer los codiciados metales, sino también esclavizaron a los naturales para este trabajo. Ello incurrió en un genocidio que no se puede equiparar con la violencia de la conquista o las enfermedades traídas por los invasores. La derrota de los encomenderos puso fin a esta situación de esclavitud de los naturales, aunque no varió sustancialmente la situación de los

indios, pues tenían que trabajar sin un salario, postrándolos a la situación de sirvientes.

Para agenciar la ola de violencia en función de la ambición de riquezas y legitimar el dominio brutal que se ejercieron contra los hombres no-blancos, se parapetó una línea divisoria a partir de las diferencias fenotípicas biológicas de los conquistados, clasificándolos y jerarquizándolos, asumiendo para sí mismos, el grado más evolucionado y superior de entre los seres humanos: el hombre blanco. Aníbal Quijano (2004) afirma que de esta manera controlaron la división del trabajo y la condición de los hombres en las sociedades coloniales. Quijano señala:

Así cada forma de control del trabajo estuvo articulada con una raza particular. Consecuentemente, el control de una forma específica de trabajo podría ser al mismo tiempo el control de un grupo específico de gente dominada. Una nueva tecnología de dominación/explotación, en este caso raza/trabajo, se articuló de manera que apareciera como naturalmente asociada. (p. 233)

Se des-esencializó las diferencias étnicas de los naturales y de los que fueron traídos de otras latitudes y se los agrupó usando conceptos como: indios, negros, amarillos, etc. Todos los no-blancos fueron clasificados de acuerdo al color de la piel y las facciones físicas que presentaban para efectivizar la administración de sus fuerzas, la formación de grupos y su ubicación en la geografía, categorizándolos como razas⁹² inferiores.

⁹² Aníbal Quijano sostiene que la idea de raza es un invento moderno que no tiene historia antes de la conquista de América; sirvió –y aún sirve- de sobremanera a los europeos para clasificar a los conquistados/colonizados en la gestión del trabajo asalariado y legitimar su explotación.

Esta forma de poder se articuló en paralelo con el proceso de modernización del capitalismo europeo y mantuvo el control del mercado mundial acercando a los otros referentes culturales a su sistema-mundo, generando así una nueva identidad geocultural.

En conclusión, para que la modernidad se despliegue, ha sido necesario la violenta colonización de América, la concepción de las razas -para la dominación de sus fuerzas y de su subjetividad- y la imposición de una lógica de colonialidad que justifica todo lo anterior. El capitalismo mundial, entonces, desde su origen, ha sido colonial, moderno y eurocentrado (Quijano: 2004, p. 237). Europa occidental se adjudica la relevancia de la producción intelectual desde ese entonces; intensifica esta creencia después de la primera Revolución Industrial desdeñando las otras prácticas culturales por considerarlas primitivas o, en el mejor de los casos, subdesarrolladas. Este eurocentrismo⁹³ epistémico se mundializa y sujeta sus principios de poder aún después de que los países latinoamericanos han alcanzado su independencia. La élite gobernante se adhiere al vehículo de la modernidad europea⁹⁴ importando estructuras de organización política y sistemas de explotación hacia los no-blancos, asimilando prejuicios culturales y desplegando una nueva forma de colonialidad, si ya no en el ámbito político, sí en el cultural y económico.

⁹³ Según Quijano hay tres elementos centrales que se desarrollaron en América y que han afectado al mundo: la colonialidad del poder, el eurocentrismo y el capitalismo; estos han buscado homogenizar las conciencias intersubjetivas de la población mundial en detrimento de las culturas locales. Obviamente, esta intención de homogenizar bajo el mismo patrón de poder al mundo, obedece al afán imperialista que necesitan para permanecer en el centro.

⁹⁴ Según Olatz González Abrisketa e Ignacio Mendieta (2010): "La modernidad tiene que ir más allá de sí misma para consolidar una potencialidad económica que lleva la huella de la violencia, del modo en que se apropia de otros espacios" (p. 211). Esta cita nos refiere que la modernidad y su complemento: el capitalismo, son incontenibles; su función y razón de ser es la expansión y, por tanto, la colonialidad.

La modernidad necesita del auge colonial para extender sus aristas de poder, pues este existe si se mantiene la lógica colonial. Sin embargo, la modernidad lo niega o lo silencia; la matiza a través de discursos de manipulación de la subjetividad simbólica, no la muestra como su otra cara, como la contraparte que necesita para seguir extendiéndose y hacer cada vez más fuerte al sistema capitalista. Al cimentarse el capitalismo, se reafirma el eurocentrismo y por tanto la dependencia cognoscitiva y la invisibilización de las culturas *otras* que han resistido tenazmente la imposición cultural de occidente.

En la segunda mitad del siglo XX, principalmente en las últimas tres décadas, se gestó en la academia latinoamericana una toma de conciencia intelectual sobre el papel que estaban cumpliendo en el panorama académico mundial en relación a la comprensión de su pasado, su identidad y de los diferentes grupos étnicos que aún permanecían con sus prácticas culturales⁹⁵. Los conceptos de identidad, lo nacional, la historia, las estructuras sociales y el poder fueron materia de discusión y debate, en ese sentido, el cuestionamiento sobre el uso de las categorías de análisis para los procesos sociales e históricos y el lente de valoración que se daba a los productos culturales de nuestras regiones, hizo que se desencadenaran propuestas de razonamiento crítico sobre los locus de enunciación, el lenguaje, poder y la modernidad.

Los estudios postcoloniales fueron, entonces, replanteamientos críticos sobre el espacio de referencia de la producción intelectual que intentó descentrar la

⁹⁵ Los intelectuales de medio oriente, principalmente de la India, también repensaron su lugar en la producción epistémica mundial generando un marco crítico de la modernidad. Entre ellos están Edward Said, Homi Bhaba, Gayatri Spivak, entre otros.

imposición eurocéntrica de saberes que guiaban la vida social del mundo capitalista. Propusieron alternativas epistémicas en las cuales la voz del otro subalterno no tenía que ser traducida para ser oída, sino que podía hablar desde su propio espacio enunciativo. Por ello, los clásicos dualismo: global / local, centro / periferia, modernidad / tradición, exclusión / inclusión; fueron replanteados en un nuevo horizonte teórico a la luz de la crítica postmoderna⁹⁶.

Por su parte, occidente ha sabido responderse a sí misma, reconfigurarse a través de un balance crítico y reorientarse epistemológicamente hasta el punto de replantear agudamente sus bases teóricas, articulando su propia (des) (re)composición en aras del capitalismo tardío en un contexto de globalización. En consecuencia el fin de los relatos⁹⁷ y de la historia fueron las direcciones que tomaron los postmodernos para criticar a la modernidad generando un frente teórico que se diseminó hacia el sur. El relativismo extremo que proponía, la revaloración de las culturas periféricas como descentramiento de la verdad,

⁹⁶ Wálter Mignolo, en su artículo *Herencias coloniales y teorías postcoloniales* (1996), siguiendo los planteamientos de Cornel West y Anne McClintock, propone la distinción de tres tipos de herencias coloniales: las colonias de asentamiento (tipo a), las de asentamiento profundo antes de 1945 (tipo b), las de asentamiento profundo después de 1945 (tipo c). Considera que las colonias de asentamiento, como EEUU, operan, principalmente, desde una razón postmoderna y no postcolonial, pues su espacio contestatario está más ligado al capitalismo que al colonialismo. Los otros dos tipos de herencias coloniales estarían en la órbita de la razón postcolonial por estar vinculados, principalmente, a las experiencias del tercer mundo. Posteriormente, en su artículo *Posoccidentalismo: Las epistemologías fronterizas y el dilema de los estudios (latinoamericanos) de área* (2002), agrega y corrige algunos matices teóricos y relaciona las experiencias coloniales tipo b como el concepto de posoccidentalismo y a las de tipo c con el de postcolonialismo, propiamente dicho. Al respecto, sobre esta clasificación, Carlos García Bedoya establece (2012), a nuestro parecer, una acertada discusión y una pertinente propuesta. En aras de la aclaración y la precisión, sugiere una nueva denominación a estas experiencias coloniales. A las colonias de asentamiento propone denominarlas colonias de transplatación (tipo a); a las de asentamiento profundo antes de 1945 (tipo b), como colonias de implantación y, a las de asentamiento profundo después de 1945 (tipo c), como colonias de superposición.

⁹⁷ Jean Francois Lyotard en su clásico libro *La condición postmoderna* (1979) postuló que el proyecto moderno había fracasado con el fin de los grandes relatos: la razón ilustrada, el marxismo, el cristianismo y el capitalismo; destotalizando la unidad eurocéntrica en la dispersión de los fragmentos: los pequeños relatos.

justificó a los teóricos postcoloniales asumir las categorías conceptuales del norte para crear espacios de apertura, diálogo y negociación horizontal entre el centro y la periferia en donde el Multiculturalismo y la tolerancia fueron -y son-, aparentemente, las aristas que las sostienen. Sin embargo, nos surgen algunas inquietudes: ¿En estos discursos postcoloniales, qué papel cumple la memoria? ¿Desde dónde se habla cuando se habla con el otro occidental? ¿Existe realmente un diálogo entre las diferencias? ¿Las teorías postcoloniales dan fin a las prácticas académicas eurocéntricas? Es nuestra intención plantear esta agenda problemática para afinar nuestra propuesta.

Es interesante constatar que la mayor cantidad de publicaciones respecto a los estudios postcoloniales estén escritos en inglés y más aún que en su bibliografía aparezca muy escasamente alguna publicación latinoamericana en castellano; incluso, si algún intelectual de esta parte del mundo sí es citado lo es porque muy probablemente publicó su libro en lengua británica o estudió o trabaja en el primer mundo⁹⁸. Se presenta sospechosa esta propuesta de desmarginalización del conocimiento. Los estudios postcoloniales, como alternativa a esta parcialización del conocimiento, proponen el descentramiento de las categorías surgidas en el mundo occidental moderno para una emancipación epistémica. Sin embargo, consideramos que estas funcionan como reorganizadoras de una lógica que, si es cierto, critican a la modernidad y su fuerza homogeneizadora,

⁹⁸Carlos García Bedoya (2012) advierte sobre esta situación y expone su preocupación por la marginalización de las reflexiones latinoamericanas acusando al occidentocentrismo de ser la causante de esta monopolización del conocimiento epistemológico; al respecto nos dice: “La producción de conocimiento tiende a concentrarse en algunos países del norte. Lo producido en otras regiones del planeta se torna irrelevante, los intelectuales y académicos del tercer mundo quedan excluidos de la dinámica mundial de producción de conocimientos, ni siquiera sobre nosotros mismos y nuestras sociedades”. (p. 64)

significan también el replanteamiento de una nueva estructura global del conocimiento, en el cual la linealidad del tiempo histórico, el eurocentrismo, la supremacía racial y cultural y la razón (instrumental) científica mutan hacia la formación de un espectro teórico en el que incluyen a las culturas *otras* del tercer mundo como generadoras, también, de conocimiento, pero bajo el aura del capitalismo tardío. Al respecto Arif Dirlik (2009) nos dice:

Lo poscolonialidad si bien representa un esfuerzo de ajuste a una situación global cambiante, por el mismo motivo aparece como una ilustración ejemplar de este problema. Los críticos han señalado su posible relación con una nueva situación en la transformación capitalista del mundo sin examinar esta relación con la debida amplitud. (p. 87)

Dirlik asevera que la poscolonialidad expresa la lógica del capitalismo tardío desde el ámbito del tercer mundo. Esto es resultado de los grandes cambios sufridos en occidente después de la Segunda Guerra Mundial por el cual el poder se fragmenta en un mundo multipolar y los pueblos del tercer mundo entran en escena, no solo por la aparición de una clase intelectual con el germen de la emancipación académica a la que buscan asimilar (y así lo hicieron en muchos casos), sino también por la presencia cada vez más intensa de los grupos étnicos locales en los diferentes escenarios de la vida nacional de sus países. El capital se transnacionaliza por la aparición de nuevos actores importantes (China, por ejemplo) que tratan de imponer su voz, así como el poder se fragmentaliza en nuevos espacios.

En este sentido, conceptos como identidad, inclusión y tolerancia se gestan en el interior de los discursos postcoloniales para afincar la categoría o el fenómeno del multiculturalismo que no es sino la respuesta a las necesidades del

capitalismo tardío en un escenario ideológico postmoderno en el que se delata el desgranamiento del poder popular en la acentuación de un diálogo con el otro. Se capitaliza a las culturas étnicas locales legitimando su capacidad de ofrecer productos culturales al mundo, a fin de que éstos sean (re)conocidos como forma de conocimiento; y, en el cual, la tradición y la modernidad interactúen en favor de un escenario mercantilista renovado.

Respecto al escenario andino latinoamericano, Catherine Walsh (2006) nos dice: “Mientras que el Multiculturalismo da la apariencia de reconocimiento e inclusión, lo que hace en la práctica es solo reposicionar el “problema indio” creando otras estrategias de enfrentarlo y contenerlo con miras hacia el mercado” (p. 173). En este sentido, reconocer e incluir es ser aceptado como el otro que produce y que, por lo tanto, debe ser legitimado como espacio cultural que debe ser oído y mostrado al mundo desde los medios de producción y divulgación que el poder hegemónico y su gran maquinaria postindustrial constituye, inyectando en los pueblos ancestrales la preocupación por capitalizar su historia, sus costumbres y su idiosincrasia, a fin de permanecer (re)situados a la luz de los proyectos nacionales. Este apetito de *inclusión* de las comunidades étnicas responde a la necesidad de aplacar la resistencia y servir(se) a (de) las preocupaciones de los pueblos, a fin de administrar, en el -aparente- plano de negociación, el desarrollo económico y social del país. *Reconocer al otro*, en este panorama, se convierte en una estrategia para la *inclusión* de un grupo o grupos étnicos en las políticas de desarrollo local-nacional que están ligados verticalmente a la lógica global del capitalismo tardío.

Volvemos a plantear las preguntas: ¿Quién incluye? ¿Quién reconoce? Si las comunidades étnicas son incluidas es porque existe un espacio mayor que las alberga, aceptando las diferencias y adaptándolas a su lógica. Entonces ¿quién negocia? Lo que observamos al respecto es el replanteamiento de una nueva forma de colonización que busca conciliar al centro y la periferia en un plano horizontal de aparente igualdad de condiciones en la que se mantiene, con otros parámetros, la relación dominante/subalterno sin un efectivo diálogo intercultural. Al respecto, Olatz González e Ignacio Mendieta (2010) aseveran:

La asunción del multiculturalismo por parte de las democracias occidentales, como sugiere Mignolo, tan solo viene a sumarse a la trama de valores defendidos en un plano retórico pero carente de un reflejo prático que hable de su efectiva cumplimentación. El multiculturalismo asumido es el multiculturalismo vaciado de contenido que preconiza el respeto a la diversidad desde la imposibilidad de argumentar sobre el plano mismo en el que pueda tener lugar la comunicación intercultural. (p. 229)

El multiculturalismo⁹⁹, entonces, no responde al proceso de descolonización que desde América Latina se ha ido defendiendo hace algunas décadas, por lo que la postcolonialidad no deja de ser un discurso que se erige en paralelo a la postmodernidad y el nuevo escenario global de la colonialidad. Asumimos, por ello, que para que la decolonialidad epistémica y cultural se fomente -como se está realizando en espacios aislados de nuestra región- debemos deshegemonizar el discurso occidentocéntrico, a partir de la acentuación del

⁹⁹ Wálter Mignolo (2006), en el prólogo de la compilación *Modernidad y pensamiento descolonizador. Memoria del Seminario Internacional*, nos dice que el multiculturalismo asegura que la dinámica política de gobiernos liberales y neoliberales se mantengan, que no plantea un pensamiento descolonial, pues aún el conocimiento es dominado por los principios de la modernidad. Respecto al pensamiento descolonial nos dice: "El pensamiento des-colonial tiene por meta des-colonizar el saber y el ser y construir otros mundos posibles que no son las posibilidades que ofrece el imperio y sus disidentes internos". (Pp. XVII)

diálogo intercultural. En este sentido, la razón crítica sería el vaso comunicante entre los conocimientos del mundo. A propósito, apoyamos la propuesta referida por Carlos García Bedoya (2012):

Particularmente, me parece más pertinente hablar de una razón o una epistemología dialógica, que permita la comunicación de las heterogéneas culturas mundiales, de los heterogéneos saberes locales, en un intercambio no sesgado por la imposición autoritaria de un monologismo del centro, y que más bien el flujo polifónico de los aportes surgidos desde los diversos lugares de enunciación teórica, lo que supone sin duda una gigantesca empresa de traducción cultural. (...) desde una epistemología dialógica intercultural que podría hacer posible que las voces subalternas logren finalmente hablar. (pp. 73 - 74)

Los proyectos de decolonización son una opción intelectual al cual la academia de América Latina apunta actualmente desde distintos espacios de referencia y enunciación. La producción de conocimiento desde una localidad cultural que incluya a los demás saberes obedece a una lógica de pluricentralidad en donde se hace posible la *provincialización de occidente*¹⁰⁰, pues formaría parte de la compleja red heterogénea de conocimientos del mundo. Walter Mignolo propone el concepto de pluriversalidad que desplazaría al de universalidad para asentar un diálogo intercultural desde y con el otro en una plataforma de discusión y aceptación -de todos los otros- de la diferencia no jerarquizada para hacer posible la descolonización del saber, el ser y el poder. Este sería un pensamiento que preconice y acentúe la pluriculturalidad desde su horizonte liberador donde todos escuchan y todos proponen desde su fuente o lugar de enunciación sin que ninguno opte por hegemonizarse para evitar así la violencia epistémica y simbólica. Carolina Ortiz (2004) considera al respecto:

¹⁰⁰ Hacemos referencia a lo anotado por Carlos García Bedoya respecto a la propuesta de Chakrabarty. (p. 73)

Un pensamiento liberador implica su descolonización, es saber escuchar a todas las nacionalidades, géneros, grupos y clases sociales dominados y subalternizados, lingüística, política, económica y culturalmente; es una conjura sostenida contra el poder omnipresente, descentrándolo, subvirtiéndolo; deslizándolo de las relaciones patriarcales y de toda relación de dominación. (p. 185)

Esta tarea no es sencilla, implica una aguda observación de nosotros mismos y (re)conocer que incluso en nuestra área académica existe una diversidad de propuestas que obedecen a múltiples razones y que la interculturalidad debe empezar internamente en América Latina, pues así como existe el otro, también debemos considerar que existe el otro del otro que somos un *nosotros* o un *ellos* y que formamos parte de una historia semejante-diferente con una memoria que articula puntos en común, pues somos herederos de un mismo sistema de colonización (Invasión española y portuguesa). En este sentido, mirarnos a nosotros, desde nuestro propio *loci* de conocimiento, es dar apertura a nuestra memoria colectiva a través de los códigos que estructuran el sistema social de los grupos o comunidades étnicas y conectando nuestro lenguaje al lenguaje de los otros desde la propia referencia enunciativa, desde la propia y particular forma de recordar y generar conocimiento. Al respecto, no se asume el rol deshegemonizador del discurso occidentocentrista para hegemonizar el nuestro; ello significaría caer en las trampas de occidente, pues estaríamos repitiendo sus estrategias e instrumentos de análisis de la realidad y de la historia como un mundo plagado de dicotomías. La razón decolonial no admite una razón dialéctica de *antagonismo cultural* por la cual se instrumentaliza el objeto a partir de las necesidades y ambiciones del sujeto, tampoco admite la idea de complementación de opuestos en un espacio armónico en que las alteridades se comunican, pues esta esconde en la sombra el discurso de la contradicción y

mantienen el desequilibrio y los conflictos a partir de la medición sobre cuál aporte cultural es más importante que el otro en la complementación. Según Catherine Walsh (2006):

(...) la de-colonialidad implica algo más que “de-colonización”, algo más que dejar de ser colonizado. (...) La meta no es la incorporación o la superación, tampoco simplemente la resistencia, sino la reconstrucción radical de seres, del poder y saber, es decir, la creación de condiciones radicalmente diferentes de existencia, conocimiento y del poder que podrían contribuir a la fabricación de sociedades justas. (p. 170)

Delinear la diferencia para constituir la pluralidad es una necesidad para el diálogo intercultural, pero también para el (re)conocimiento propio en donde se constituyan saberes no excluyentes. Por ello, nos parece interesante la propuesta de Silvia Rivera Cusicanqui (2006) quien plantea, desde su implicación en la cultura aymara, la noción de *chhixi* para repensar el concepto de mestizaje como la yuxtaposición de saberes en la cual estos no se combinan, sino se conjugan sin perder la propia unidad.

La noción *chhixi*, como muchas otras (*allqa*, *ayni*) obedece a la idea aymara de algo es y no es a la vez, es blanco y también es negro, su contrario. La piedra *shhixi*, por ello, esconde en su seno animales míticos como serpiente, lagarto, arañas o el sapo, animales *chhixi* que pertenecen a tiempos inmemoriales, a *jayamara*, aymara. Tiempos de la indiferenciación, cuando los animales hablaban con los humanos. La potencia de lo indiferenciado es que conjugue los opuestos. Así como el *Allqamari* conjugue el blanco y el negro en simétrica perfección, lo *chhixi* conjugue el mundo indio con su opuesto, sin mezclarse con él. (p. 11)

Esta propuesta apela por la unidad y la no unidad como factores que forman parte de la misma evolución humana en la que podemos ser lo uno y a la vez lo otro sin que ello signifique la pérdida de la identidad. La idea de diferencia-

semejanza constituye la visión de un trans-nosotros¹⁰¹ en donde las diferentes voces marquen sus *diferencias*, pero sin excluir a las demás porque a pesar de haber transfigurado al otro en el propio registro cultural hay algo de ese otro entre nosotros que no podemos excluir, ser conscientes que podemos enunciar desde *acá*, desde las propias coordenadas simbólicas y que en el diálogo –por fin- intercultural se podrían encontrar semejanzas que formen una nueva unidad sin que ningún “fragmento” pueda hegemonizarse.

2.3.2. RESISTENCIA AL PODER Y LA VOZ DEL OTRO (ANDINO)

La resistencia al poder ha sido el bastión que durante siglos ha franqueado las creencias de los sujetos subalternos a partir de operaciones de asimilación y encubrimiento. Precisamente, esta resistencia ha originado de manera creativa¹⁰² nuevos fundamentos de identidad, una historia de los dispositivos de

¹⁰¹ Alan Badiou, en una entrevista publicada en el 2005 por la Revista virtual *Minerva* afirma que los otros, extranjeros inmigrantes en Europa, representan una posibilidad mucho más que un problema con quienes se puede establecer un nuevo norte político renovador a partir de la convergencia de preocupaciones y necesidades comunes por la cual se establezcan mesas de diálogo donde más allá de las existentes diferencias se asuman temas en común para la toma de decisiones. Sin embargo, este nuevo sujeto político aún no existe. Según Badiou (2007), “Ese sujeto será transnacional y será también transclasista, es decir, que no estará *dirigido*, como a menudo ha ocurrido, de un modo formal o abstracto, por una clase social determinada. Por consiguiente, este sujeto será múltiple y el problema consistirá en saber cuál va a ser su forma de unidad” (parr. 6). Este concepto transnacional coincide con la idea de un transnosotros a través del cual se acepta que existen diferencias, pero también puntos de contacto, es decir, que así como observamos a los otros, también somos observados y es en el encuentro de miradas cuando y donde debemos identificar y gestionar esos puntos de contacto. Es preciso recalcar que el término *trans-nosotros* fue utilizado por Olatz González e Ignacio Mendieta a quienes citamos líneas arriba.

¹⁰² Reinaldo Giraldo (2006), interpretando y analizando los aportes intelectuales de Michael Foucault respecto al concepto de poder suscribe la conclusión del pensador francés sobre la aparición de la resistencia en el espacio en que se ejerce un poder, pero le añade que esta resistencia “(...) no es reactiva ni negativa, es un proceso de creación y transformación permanente (...)” (parr. 2). Más adelante enuncia: “El poder no está, pues, localizado, es un efecto de conjunto que invade todas las relaciones sociales. El poder no se subordina a las estructuras económicas. No actúa por represión sino por normalización, por lo cual no se limita a la exclusión ni a la prohibición, ni se expresa ni está prioritariamente en la ley. El poder produce positivamente sujetos, discursos, saberes, verdades, realidades que penetran todos los nexos sociales, razón por la cual no está localizado, sino en multiplicidad de redes de poder en constante transformación, las cuales se conectan e interrelacionan entre las diferentes estrategias” (parr. 14). Esta aseveración no es ajena a las distintas experiencias de resistencia al poder colonial por

la permanencia cultural y la memoria colectiva de los pueblos que se registran desde diferentes soportes culturales¹⁰³. Resistencia que ha sido documentada desde las crónicas de indias hasta las actuales propuestas literarias que ven en el gran complejo mítico andino el filtro lógico por el cual transfieren la memoria, actualizan la cohesión popular y fortalecen una identidad plural sin exclusiones. Si es cierto que la invisibilización de las voces subalternas andinas y el fuerte silenciamiento a la que fueron sometidas tuvieron como respuesta la formulación de movimientos tanto religiosos como militares, también es cierto que se han ido renovando a lo largo del tiempo, manteniendo y continuando, sus prácticas culturales y religiosas ancestrales.

Desde tiempos de la conquista en 1532, la resistencia¹⁰⁴ ha sido una realidad insoslayable, tanto por lo generales de Atahualpa (Quisquis, Rumiñahui y Calcuchímac) que le sobrevivieron algunos años, como por los incas de Vilcabamba que desde 1537 se asentaron en esas alturas de los andes para gestar desde ahí un nuevo imperio y administrar el establecimiento de un nuevo poder que incida en la recuperación del Cuzco tomado por los invasores. Esta resistencia violenta de la elite real incaica que culmina con la decapitación de

parte de los sujetos subalternos andinos, pues también han creado sus propias estrategias decoloniales dentro de un sistema de dominación que los excluye.

¹⁰³ Precisamente, uno de esos soportes es la literatura, ya sea oral o escrita.

¹⁰⁴ De acuerdo con Gilberto Aranda, Miguel Ángel López y Sergio Salinas (2009) entendemos el concepto de *resistencia* como espacios de tiempo en que la sociedad subalterna genera intentos de ruptura social y política respecto del orden colonial vigente (p. 39) y esta se establece a través del filtro cultural de los mitos ancestrales. Suscribimos la propuestas de los autores mencionados sobre los tipos de resistencia que en adelante sintetizamos:

- a) Micro-resistencias, relacionados a las festividades vernaculares o grandes carnavales durante la colonia donde los sectores colonizados a través de la fiesta y la celebración hacían escarnio de las jerarquías sociales impuestas.
- b) Revueltas y movimientos espontáneos que sin un programa articulador de la fuerza subversiva solo representaban anomalías temporales del sistema colonial.
- c) Rebeliones planificadas que sí obedecían a un plan de mayor extensión que buscaban subvertir, alterar o cambiar el sistema colonial. Usualmente estaban dirigidos por un líder reconocible que congregaba a diferentes estamentos coloniales.

Túpac Amaru por parte del gobierno del virrey Toledo en 1572, se desarrolló en paralelo al movimiento religioso andino Tanqui Onqoi¹⁰⁵ (enfermedad del baile). Este movimiento religioso incidía en el rescate de las huacas con la intención de restaurar el sentimiento y la fe por las divinidades autóctonas a través de rituales en donde los nativos bailaban hasta ingresar en una situación de trance colectiva. Rosina Valcárcel (2013) lo describe de esta manera:

A fin de prepararse para el retorno de sus dioses, los nativos danzaban sin cesar hasta caer en un trance durante el cual, entre temblores y espasmos, renegaban de su catolicismo. Al despertar confesaban estar posesos por alguna de sus huacas. (p. 156)

El intento de restaurar el culto a las huacas y las antiguas idolatrías, fomentando el repudio por las creencias occidentales a través de la anunciación del retorno del orden anterior a la invasión, fue duramente reprimido y sus líderes obligados a retractarse públicamente en el Cuzco. Esto dio lugar al proceso de extirpación de idolatrías que comenzó con Cristóbal de Albornoz y por la cual miles de indios, principalmente los sacerdotes andinos, fueron aniquilados con crueldad. Sin embargo, las secuelas fueron profusas, pues en el espacio privado de las poblaciones andinas se generaron toda una serie de mecanismos de defensa cultural arraigándose, subrepticamente, en sus propios patrones de vida.

Posteriormente, otros movimientos mesiánicos se desencadenaron en las zonas andinas del Perú, manteniendo en jaque no solo al fuero religioso, sino también al poder central del virreinato. En 1590, el Muro Onqoy (la enfermedad de las manchas) fue promovido en Apurímac por los profetas andinos induciendo a la

¹⁰⁵ Para mayor información, revisar ensayo de Luis Millones: “Mesianismo en América Hispana: El Taki Onqoy”.

población indígena a volver a las antiguas creencias. Aducían sus promotores que las enfermedades que los azotaban se debían al castigo que los dioses tutelares les asestaban por adoptar la fe de los extranjeros. El miedo a las distintas maldiciones que los dioses ancestrales les estarían infringiendo, como pestes y epidemias, por el descuido a ofrecerles culto, generó el rechazo visceral a la fe cristiana y el restablecimiento de rituales y peregrinaciones a las huacas en donde se celebraban y ofrecían sacrificios y ofrendas.

El rechazo a la imposición religiosa alienante constituido por ambos movimientos, “(...) fue subterráneamente interiorizado hasta alcanzar, en gran medida, los más profundos recintos de la conciencia colectiva” (Valcárcel: 2013, p. 159). Se desarrolló una forma de resistencia que se fue enmascarando, en el proceso más duro de la colonización, a través de estrategias de sincretismo cultural que permitió a los pueblos andinos mantener sus creencias detrás de la veneración a las diferentes imágenes sagradas occidentales.

Posteriormente se dio también otro movimiento mesiánico, aunque de menor intensidad, en la provincia - hoy inexistente -, de Yanahuara (Apurímac) en donde se instigó a los naturales volver a las alabanzas por los dioses antiguos. Comparaban al poder político instaurado por los españoles con el de los incas, siendo elogiado este último en clara oposición a los invasores. Este proceso tuvo corta duración, pues una traición opacó su posible expansión a otras regiones.

No solo los movimientos insurreccionales religiosos dieron la pista para conformar focos de resistencia, también se pudo ejecutar operaciones de esta

índole desde la lógica del poder colonial y a través del orden político-social que querían implantar para que el equilibrio entre la república de indios y la república de españoles pueda ser beneficiosa, principalmente, para los segundos. Hacia la mitad del siglo XVII, se desarrolló un peculiar fenómeno de recuperación social por parte de nuevas élites andinas¹⁰⁶, que articularon un engranaje de poder entre las comunidades indias y las autoridades españolas. Esta renovada élite andina, muy diferente a las genuinas aristocracias, promovió el fenómeno social y cultural andino denominado por algunos historiadores como *Renacimiento Inca*, el cual mantuvo su preeminencia en la colonia hasta la sublevación de José Gabriel Condorcanqui en 1880. Estuvo conformada por caciques que tuvieron sendos privilegios coloniales. Estos gozaron de prosperidad económica debido al fluido comercio que se les tenía permitido y por la disposición de tierras que eran trabajadas por indios que tenían a su cargo. Así mismo, podían dirigir la producción artesanal y promover escenificaciones teatrales que costeaban para su divulgación. Según Carlos García Bedoya (2000):

Estas élites no solo pueden ejercer este tipo de mecenazgo artístico, sino asimismo patrocinar festividades religiosas y cívicas en las que frecuentemente encarnan personajes del antiguo imperio, y también ostentan lujo y una marcada preferencia por sus atuendos tradicionales: con frecuencia los caciques ya no procuraban lucir trajes europeos, sino andinos. (pp. 169 – 170)

Buscaron legitimar su posición privilegiada a partir de la identificación con un pasado glorioso, a fin de afincar su poder entre las poblaciones indias y

¹⁰⁶ De acuerdo con Carlos García Bedoya (2000), las nuevas élites andinas desplazaron poco a poco a las originales autoridades étnicas del mundo andino conformándose como grupo de poder que se engranaba entre la autoridad virreinal y la nación de indios comunes. Muchos de estos nuevos caciques, legitimados por el poder español, no solo fueron nobles tradicionales a quienes se les devolvió su posición, sino también indios usurpadores que se doblegaron al poder peninsular o quienes por diversas razones poco honorables pudieron enriquecerse.

demostrar su importancia para el circuito comercial y político del sistema colonial. El despliegue de la producción artística andina se desató a través de un complejo proceso de transculturación en donde los elementos occidentales se asimilaron para la conformación de un arte sincrético. Es por ello que se puede suponer que obras como *Ollantay* o el *Usca Páucar*, entre otros, hayan sido promovidas, en cuanto a su creación y representación, por estas elites andinas. Si es cierto que la estructura de estas obras, principalmente la primera, obedecen a la tradición barroca española, es necesario apuntar que revelan la consagración de un mundo incaico utópico de acuerdo a la visión garcilasista. Obras como *Ollantay* entrañan, desde una historia con evidentes rezagos de las obras de capa y espada españolas y que culminan con un final feliz, la reivindicación de un pueblo que, en su conjunto, reclama revivir la experiencia de un poder incaico. Tal vez por esta razón, después de la sublevación de Túpac Amaru II, el poder español prohibió tanto la lectura de los *Comentarios reales* como de la representación escénica de *Ollantay*¹⁰⁷.

La derrota de Túpac Amaru en 1881 no solo significó el cese de los privilegios a las nuevas elites andinas y la desestructuración política y social del Virreinato,

¹⁰⁷ Marcelo L. Valko (2011) realiza un interesante análisis interpretativo de la obra *Ollantay*. Propone una lectura en la cual identifica el valor reivindicativo del poder incaico a la luz de la óptica garcilasiana. Contrasta la justicia del inca padre: Pachacutec, quien representaría la tiranía y la verticalidad arcaica española, con la justicia del inca hijo: Túpac Yupanqui, quien simbolizaría la benevolencia moderna, nueva y soñada por los naturales. Según Valko, este desenlace registra la impronta de un espíritu independentista que ya se comenzaba a gestar en el imaginario andino, por ello considera que *Ollantay* ha sido escrito, tal como lo conocemos actualmente, en la segunda mitad del siglo XVIII. Ampliamos nuestra apreciación, citando sus conclusiones: “*Ollantay* se inscribe en un amplio movimiento de resistencia generado por el imaginario andino, donde tanto lo periférico de las narraciones como su clandestinidad, sirvieron para la transmisión de una idea partiendo de un sustrato arcaico, ésta se adecuó para ensalzar la figura de la inca, quien al perdonar a los enamorados y reintegrarle el mando militar al rebelde Ollanta, adquirió una magnanimidad y compasión contrastante con el Gobierno peninsular. La obra puesta en escena ante las masas indígenas que en las festividades comunales asistían a su representación sirvió para resistir y soñar un futuro libre, que el regreso del inca haría posible” (p. 236). Observamos resonancias del mito del Inkarrí en esta última apreciación.

sino, también, el fin de una serie de rebeliones que tenían como protagonistas a los indios y el inicio –posteriormente- de un conjunto de sublevaciones, en las cuales los criollos solo los utilizarían como fuerza subalterna destinada a la ofensiva cuerpo a cuerpo. Esta rebelión, que no terminó con la muerte de su líder, sino que se dilató hasta 1783 con su primo Diego Cristóbal, significó la lucha por la autonomía autóctona pues, “(...) las fuerzas de Túpac Amaru creían profundamente en el levantamiento como un retorno a la época de los incas, que veían como un tiempo utópico de autogobierno y justicia” (Wálker: 2015, p. 226), es decir, como el retorno a un mundo idílico de carácter mesiánico y milenarista en el cual el heredero del antiguo imperio les devolvería el poder y, por lo tanto, la dignidad cultural e histórica. El mito agenció de estructura a la lucha bélica y le dio un propósito que impulsó a la cohesión de los indios en función a un líder que los representaba por tener un hilo relacionante con el pasado glorioso. Gilberto Aranda, et. al. (2010) afirman que “El principio catalizador de la unidad de los sometidos contra el gobierno español fue la idea de un Inca, héroe mítico que permitiera superar el caos y la oscuridad establecidos desde la conquista” (p. 48). Podemos señalar, entonces, junto a los autores mencionados, que el mito y su concreción en un sujeto reivindicador de sus esperanzas ancestrales, se desarrolló como fuerza ideológica que vinculó a las diferentes etnias andinas, categorizadas con el concepto único de *indio*, como un movimiento totalizador en donde se asentó la posibilidad de construir una identidad indígena común “(...) que podríamos tipificar como un proyecto proto-nacional inclusivo peruano.” (Aranda et. al., p. 49)

Diferentes movimientos insurreccionales se presentaron, posteriormente, en la vida republicana, aunque ya no con el objetivo de restablecer un antiguo orden político, sino acusando y denunciando los abusos sufridos por quienes habían detentado el poder. La república de indios fue excluida de cualquier proyecto nacional, silenciada drásticamente y condenada al trabajo intenso por quienes detentaban el poder y, a su vez, recibían los frutos de su desgaste moral y físico. Las demandas indígenas se hicieron patentes, tanto por el agudo grado de explotación y abuso en que vivían, como por la implantación y ejecución de políticas de aculturamiento y asimilación a los que tenían que enfrentar y resistir. Rosina Valcárcel (2013) nos dice:

De parte de los vencidos su resistencia contra los invasores, presente en grados diversos a lo largo de los cuatro siglos, se combinó con un largo proceso de adaptación a esta dominación. Dominación-resistencia-adaptación constituyen los tres aspectos principales del hecho colonial peruano. (p. 232)

Esta resistencia que en el presente mantiene su voz elidida de los discursos del poder hegemónico, lucha aún por construir sus propias cajas de resonancia para articular sus demandas con todas las clases populares subalternas y posicionarse como una fuerza plural que abogue por la defensa de su identidad. Sin embargo, los diferentes mecanismos de poder han retrasado esta pretensión. Si es cierto que la resistencia es una actitud frontal o solapada de permanencia y continuidad, es cierto también que, precisamente, es ello, *resistencia*; resistir es ubicarse en un plano asimétrico en las coordenadas del poder sociocultural y político y confinarse a ser (re)ubicado dentro de los

intereses del discurso del gran otro. El discurso dominante y etnocentrista¹⁰⁸ es el que determina el lenguaje de cómo será nombrado el mundo y la manera en que el *resto* será encuadrado en los confines de una versión de la historia oficial¹⁰⁹, pues controla los medios y recursos para difundirlo.

El discurso dominante, para establecerse en una plataforma de poder, necesita traducir al otro desde su ángulo del mundo y hegemonizarlo. Entonces, un diálogo con el *otro* se convierte en un proceso de intercambio desigual y asimétrico de discursos, por lo que hablar del subalterno significaría traducirlo desde las coordenadas de quien(es) lo enuncia(n) y desde ahí, principalmente, si el discurso proviene de la academia, se legitima.

Hemos dado algunos ejemplos, a modo de breve recuento, sobre la historia de la resistencia andina desde inicios de la conquista hasta la época colonial; posteriormente, aparecerán nuevos movimientos y personalidades como Mateo Pumacahua, quien combatiera contra Túpac Amaru en su juventud; otros, ya en tiempos de la república, como Atusparia o el Ucchku Pedro y tantos más que permanecen en el persistente anonimato, siempre han sido catalogados como bárbaros. Para el pensamiento occidental, la violencia es intrínseca en la

¹⁰⁸ Según Tzvetan Todorov (2011) el etnocentrismo es la indebida pretensión que tienen ciertas sociedades de elevar a la categoría de universal sus propios valores particulares. Generalizar se convierte en imposición hacia los otros de una verdad que los *humanice* y les exima de su calidad de bárbaro o de salvaje. Sin embargo, quien habla, quien nombra y categoriza, cuando menciona al otro, lo inserta en su lenguaje para representarlo, se representa a sí mismo. Todorov nos dice: “Lo que en cada país se llama cordura, no es más que la locura que le es propia, por consiguiente, los juicios que unas naciones emiten sobre otras nos informan acerca de quienes hablan, y no acerca de aquellos de quienes se habla”. (p. 30)

¹⁰⁹ Renato Merino (2007) nos explica que el ejercicio de poder implica tres actos continuos: controlar, dominar y normalizar, la cual es un proceso en la que solo un grupo social maneja los recursos materiales y simbólicos de poder creando vínculos de dominación de distinta índole con los otros. Por ello, el concepto de inclusión es solo la asimilación de los otros a una de las formas de entender la sociedad, es decir, es la homogenización de una óptica discursiva que defina la historia y la proyección de la sociedad hacia el futuro.

naturaleza de la cultura-otra. El otro subalterno representa lo más arcaico e inmutable de la sociedad peruana por lo que es necesario, para los intereses y necesidades de la lógica del poder, crear dispositivos legales que suministren un freno a sus intenciones sobre la representación de su voz. Al respecto, Renato Merino (2007), tomando como base el Informe de la comisión investigadora del caso Uchuraccay, ha escrito:

Esta representación del indio como ser violento e incapaz de procesar en su universo simbólico los elementos culturales de la civilización ha sido utilizada en diferentes etapas de nuestra historia para justificar la aplicación de acciones represivas contra dicha población, así como de medidas preventivas que propiciaran su control y normalización social. Todo ello para sostener los intereses de los grupos hegemónicos y el ideal de nación que las elites criollas elaboraban. (p. 42)

La naturalización y, por ello, la deshumanización del otro ha posibilitado la legitimación de mecanismos de represión, cada vez más sofisticados, que han invadido estructuralmente su subjetividad. La acción violenta se convierte, entonces, en violencia estructural¹¹⁰ de manipulación de sus pulsiones, a fin de colonizar los deseos que el poder hegemónico ofrece como satisfacción. Es cierto que en las últimas décadas se han establecido políticas educativas de intercambio cultural y de reivindicación de las culturas originarias a través de organismos nacionales e internacionales, que el concepto de interculturalidad se ha ido estableciendo como práctica constante en las diferentes etnias o grupos sociales a partir de la instauración de diálogos aparentemente horizontales en donde se le brinda un espacio en el cual manifestar su voz y redimir su presencia;

¹¹⁰ Este concepto lo explicaremos con más detalle en el tercer capítulo de la tesis.

sin embargo, consideramos que esta tiende a ser el solapamiento de un nuevo tipo de colonialismo que mantiene vigente la resistencia.

Por estas razones, planteamos que si no se asume la memoria de la violencia y el reconocimiento del papel opresor de quienes detentan el poder, no podrá ser posible la constitución de la justicia. Consideramos pertinentes la afirmación de Olatz González et. al. (2010):

Aquí el reto no es tanto afirmar que el otro no es mudo y reconocer su lengua; ni darle un espacio y un tiempo para que pueda expresarse. El reto es mostrar la conformación sociohistórica de los espacios del otro, la violencia que lo impregna y que (todavía) habita en nosotros para abordar, desde ahí, la posibilidad misma de un diálogo que no reproduzca violencia. (p. 221)

La memoria es también, entonces, una forma de resistencia que los sujetos andinos han suministrado y recreado a través de sus costumbres, su arte, sus relatos, etc. Es uno de los soportes discursivos por la cual transmite su voz, aunque subalterna y periférica, existente y presente a través del tiempo que invoca y evoca la injusticia para implantarse y posicionarse como fuerza social e histórica con el fin de reivindicar y legitimar su diferencia. La voz del otro parte de una(s) memoria(s) cargada de fricciones y heridas que se ha(n) mantenido subordinada(s) a través del tiempo, pero que han establecido una resistencia desde su propio ángulo de racionalidad, asimilando algunos elementos culturales del centro hegemónico. La violencia es el medio que ha intensificado la resistencia, la cual se hace más fuerte a partir de la iluminación de una memoria desgarrada e incisiva. Por ello, el diálogo con el otro debe partir desde el centro de cada una de estas en una mesa pluricentralizada en donde se acepte el papel

que cada uno de los actores de esta historia -o historias- ha ocupado en el tiempo para que en ese reconocimiento de la identidad histórica de las partes se inicie, por fin, la fundación de la equidad.

2.3.3. MEMORIA, JUSTICIA E IDENTIDAD

Hablar de memoria¹¹¹ es hablar también de una forma de resistencia contra la injusticia establecida a través del tiempo por diferentes tipos y dimensiones del poder. El filósofo español Reyes Mate (2011) propone que no se puede hablar de justicia si antes no se ha pensado la injusticia, pues el origen de la primera es consecuencia de la experiencia de la segunda¹¹² (p. 12). A la *memoria* podemos considerarla como una categoría social de análisis de la historia, del arte, la literatura y de todas las manifestaciones que represente la injusticia como fundamento principal de su contenido. Entonces, la memoria también es un tipo conocimiento que nos permite reconocer lo que la historia y el poder intentan invisibilizar en el tiempo; aquello que no está dicho, que estuvo y ya no está o fue desaparecido para los propósitos de un individuo, de un grupo o de una ideología. Pensar en la justicia es establecer vínculos con el pasado para rescatar lo enterrado en el olvido por fuerzas ajenas a lo olvidado. Un rescate que implica una nueva concepción de la historia en la que las víctimas directas o indirectas tengan una voz para dar cuenta de que existen o existieron y les fue

¹¹¹ Sobre este concepto, suscribimos la definición realizada por Elizabeth Jelin (2012): “Las memorias son procesos subjetivos e intersubjetivos, anclados en experiencias, en “marcas” materiales y simbólicas y en marcos institucionales. Esto implica necesariamente entrar en el análisis de la dialéctica entre individuo/subjetividad y sociedad/pertenencia a colectivos culturales e institucionales” (p. 25). Menciona *memorias* en plural, pues existen una diversidad de estas que se encuentran en conflicto. La lucha por la verdad y los enfoques en que son abordadas dispersan a los trabajos sobre las memorias, por lo que se hace necesario pensar en los consensos, las negociaciones, pero desde la empatía con las víctimas, partiendo de un mismo sentido de la justicia que tenga como protagonista al *otro*.

¹¹² Reyes Mate (2011) considera que: “Sin memoria la injusticia deja de ser actual y, lo que es más grave, deja de ser”. (p. 27)

negado el existir. Por ello, consideramos que memoria y justicia comparten cierto grado de sinonimia, pues establecen un nuevo principio ético, respecto a la relación entre hombre, sociedad y tiempo, configurados en el marco de una lógica instrumental del progreso hacia el (re)conocimiento de aquellos quienes fueron sacrificados o abandonados en el camino de la historia: la historia de Occidente. Reyes Mate (2011) lo dice de esta manera: “Para pensar seriamente la injusticia o la paz entre los vivos hay que tomarse en cuenta muy en serio la justicia respecto a los muertos” (p. 227). Es decir, no podemos pensar el futuro si antes no reflexionamos sobre el pasado y no solamente de los hechos, sino también de los no-hechos para otorgar identidad a lo que fue invisibilizado y entender que la lógica del progreso se ha guiado, siempre, a través del sacrificio de los *otros*. Precisamente, es sobre el *otro* desde el cual debe partir todo razonamiento sobre la justicia, pues la historia del progreso se ha construido sobre un camino de ruinas. Wálter Benjamin, desde la traducción de Sánchez Sanz y Piedras Monroy (2011), lo manifiesta de esta manera:

Hay un cuadro de Klee que se llama Angelus Novus. Representa un ángel que parece a punto de alejarse de algo a lo que mira atónito. Tiene los ojos desorbitados, la boca abierta y las alas extendidas. El Ángel de la Historia debe de ser parecido. Ha vuelto su rostro hacia el pasado. Donde ante nosotros aparece una cadena de acaecimientos él ve una única catástrofe que acumula sin cesar ruinas y más ruinas y se las vuelca a los pies. Querría demorarse, despertar a los muertos y componer el destrozo. Pero del Paraíso sopla un vendaval que se le ha enredado en las alas y es tan fuerte que el Ángel no puede ya cerrarlas. El vendaval le empuja imparable hacia el futuro al que él vuelve la espalda, mientras el cúmulo de ruinas ante él crece hacia el cielo. Ese vendaval es lo que nosotros llamamos progreso. (p. 23)

Las ruinas, entonces, son las que debemos salvar en la memoria para otorgar a los desaparecidos la dignidad que les fue arrebatada, pues “La vida perdió contra la muerte, pero la memoria gana en su combate contra la nada” (Todorov: 2002,

p. 147). Esta nueva categoría de conocimiento reivindica lo silenciado, lo impensado¹¹³. El acontecimiento que no tenía referencia en ningún lenguaje para ser explicado tuvo lugar y de ello surge el deber de memoria. Reyes Mate cita a Adorno para denominar a este deber de memoria como un Nuevo Imperativo Categórico fundamentado en la exigencia de que episodios como Auschwitz¹¹⁴ no se repitan. Por ello, repensar la verdad, la política y la moral tomando en consideración a la barbarie es imprescindible para reconstruir la justicia y cubrir los vacíos generados por la violencia. Esos vacíos son la presencia interrumpida de las víctimas que irrumpe en un nuevo escenario social alentado por la memoria para poder virar hacia un futuro donde se suturen los fragmentos en una nueva lógica comunitaria¹¹⁵.

La memoria contribuye con la epistemología, según Reyes Mate, en tres aspectos que es preciso enunciar: (1) Da cuenta de la insuficiencia del conocimiento, (2) el materialismo desde las consecuencias del acontecimiento y (3) la mirada de la víctima (pp. 194–195). Por lo tanto, memoria es pensar la

¹¹³ Lo impensado o impensable es el acontecimiento de violencia que no tiene referencias en el pasado, es decir, que aquello que fue impensado tuvo lugar: la desaparición física y metafísica o hermenéutica. Este es el caso, según afirma Reyes Mate (2011), de Auschwitz: “El sistema nazi había entendido que la eficacia del crimen debía velar no solo por el exterminio físico de un pueblo, sino también del metafísico. Nada físico debía quedar para que desapareciera de la humanidad la memoria de un pueblo y la de su contribución a la historia del hombre” (p. 191).

¹¹⁴ Auschwitz fue un campo de concentración alemán en donde murieron más de un millón de judíos durante la Segunda Guerra Mundial como parte del plan de exterminio nazi. Para mayor información, revisar: <http://www.ushmm.org/wlc/es/article.php?ModuleId=10007021>.

¹¹⁵ Reyes Mate (2011), siguiendo a Wálder Benjamin, alude a la metáfora del ánfora rota para referirse a la justicia. Lo que estuvo y no está, ya no estará, pues no se puede inventar un presente de supuestos imprecisos y dispersos. Lo que se funge con la metáfora del ánfora rota es la de construir, en base a la ausencia que se complementa a otras ausencias, un nuevo todo. Suscribimos lo planteado por este filósofo español: “Hablar de justicia es avanzar desde cada fragmento, buscando su correspondiente exacto. La parte rota localizada es como la pregunta y el trozo correspondiente será la respuesta. Jamás habrá respuesta justa al margen de la pregunta propia del trozo singular localizado. No hay justicia general sin la iniciativa de cada parte y no habrá justicia distributiva más que como respuesta adecuada a la pregunta de cada fragmento”. (p. 240)

justicia desde la injusticia, la no-violencia desde la violencia o la existencia desde lo que ha dejado de existir. La presencia de lo ausente¹¹⁶ se registra desde lo que queda para el establecimiento de una nueva plataforma de justicia para las víctimas. En este sentido, la identidad se refugia en la alteridad que se está construyendo desde la ausencia. Siguiendo lo planteado por Reyes Mate, el otro es quien me conmina a *ser*, pues su *ser* ausente se encuentra en mí como un fragmento arrancado de la vida. El otro, la víctima, me complementa, pues el *yo* se justifica en la alteridad. Somos quienes somos, pues no somos lo otro y esos otros, muchos de ellos, fueron desaparecidos. La identidad entonces se gestiona desde el otro ausente y presente relacionalmente para constituirnos. La memoria es lo que nos permite *ser*; la memoria del otro, el *conocer* más allá de lo narrado, de lo establecido o legitimado, pues al perder el *ser*, también se pierde la experiencia de la injusticia: aparece el olvido.

Para clarificar nuestras ideas, nos apoyaremos en Fidel Turbino (2003), quien nos explica que la identidad es de carácter relacional y que puede ser entendida como respuesta a dos preguntas: "¿Qué soy?" (ídem) y "¿Quién soy?" (ipse). La primera responde a una esencialidad intacta que permanece en el tiempo y que en sociedades pluriculturales como la nuestra significa la unicidad de lo diverso. El carácter individual o colectivo es la mismidad que nos distingue y nos posibilita el reconocimiento de nosotros mismo a través del tiempo. Sin embargo, su permanencia no significa que sea inalterable. Esta es una categoría ontológica y

¹¹⁶ Es importante citar al respecto, nuevamente, a Reyes Mate: "La memoria son esos huecos que permiten a la ausencia hacerse presente", más adelante en la misma página dice: "La historia se ocupa de los hechos y no de los no-hechos. Para la memoria, sin embargo, las cosas son diferentes. La memoria puede ver esos períodos de historia desde la autoridad de lo ausente". (p. 195)

ética, pues parte del reconocimiento de sí mismo en relación a los modos de ser y conocer de los otros. Es una mirada hacia adentro, una introspección de saber(nos) aquellas formas adquiridas de ser. El segundo nos remite a las relaciones intersubjetivas del ser y conocer a través de los relatos, nuestros relatos identitarios que se construyen a través y con los otros relatos. Fidel Turbino (2003) lo refiere de la siguiente manera:

Los otros no son receptores pasivos de nuestros relatos y nosotros tampoco somos receptores pasivos de los relatos de los otros. La escucha atenta del relato del otro es una operación estructurante que le permite al otro ordenar una narrativa y darle así inteligibilidad y sentido al flujo de vivencias compartidas. La escucha no es un acto pasivo, es un acto estructurante. El Otro influye activamente en la construcción de la unidad de nuestro relato identitario. **El Otro es un polo activo, es la condición de posibilidad de la construcción narrativa de la ipseidad.** (p. 89)

Entendemos por esta cita de que existe una relación dialéctica entre el *yo* y los *otros*. Entonces, existe, según Turbino, una interrelación constante entre la mismidad y la alteridad. Mismidad, pues partimos de un referente, de una tradición; y, alteridad, porque nos relacionamos con otras mismidades, nos resituamos constantemente según los otros relatos a través del tiempo y, por lo tanto, nos remitimos a una pluralidad de memorias. Relatar y escuchar el contenido de una memoria en el encuentro dialógico de una diversidad de memorias es crear un proyecto común, es decir, estructurar la proyección hacia un futuro desde una identidad de carácter plural. El otro, entonces, es necesario para la composición de nuestra identidad, para entendernos y (re)configurarnos, para aprender a *ser* desde la comprensión del relato del otro o los otros. Turbino culmina su ensayo planteando que la verdadera dialectización de los discursos, el asumir un nuevo pacto social desde el espacio de lo local, desde las memorias

subalternas, se desarrollaría asumiendo la mirada del otro como nuestra y así vernos y entendernos desde los relatos de los otros y viceversa, aunque este sea aún una narrativa por construir.

Observamos puntos de contacto muy importantes entre lo planteado por Reyes Mate y Fidel Turbino. Para ambos, pensar en el otro, en la alteridad, como el que estructura nuestra identidad, individual o colectiva, a través de la memoria, significa construir un porvenir que no sea más de lo mismo¹¹⁷, sino un proyecto futuro basado en una identidad diversa. La mirada del otro constituye la identidad del yo -o el *yosotros*- desde los relatos que se narran e intersectan; Turbino (2003) menciona que “la identidad es la esencia de la alteridad. No preexiste a ella” (p. 86). Nos constituimos mutuamente para forjar la identidad, una identidad en constante diálogo y fricción con otras, que dependerá de las elecciones y decisiones que tomemos como individualidad o colectividad para equilibrarse con la justicia. Reyes Mate va más allá que Turbino pues, añade, a la presencia del otro subalterno e invisibilizado, la del otro desaparecido o eliminado en el tiempo. Es esa otredad víctima quien convoca la memoria para *ser* y hacer en el presente una demanda sobre el pasado a través de la recuperación de las huellas, restos o marcas dejadas, con el propósito de establecer la justicia.

Sin embargo, hablar de memoria es tratar de un extenso cúmulo de experiencias que, significativas o no, constituyen el contenido del pasado. En el proceso de memorización, hay mucho que se pierde o demasiado que se encuentra; sus

¹¹⁷Reyes Mate refiere: “La mirada del otro, si es aceptada como principio de identidad propia, introduce en la existencia el concepto de tiempo, si por tiempo entendemos la posibilidad de un futuro que no sea más de lo mismo” (p. 205). Coincidente con Turbino, el futuro es un proyecto que atañe a todos partiendo de la alteridad.

usos disímiles, dependiendo de qué o quiénes lo administran, pueden tender a la manipulación o eliminación bajo propósitos particulares o colectivos sin interés de redimir la justicia. Pensar sobre los usos y abusos de la memoria y el olvido será una tarea importante para esta causa y para delimitar las fronteras de lo representado en cualquier obra de arte desde una apreciación ética.

2.3.3.1. AB(USOS) DE LA MEMORIA

Según Todorov (2002), los regímenes totalitarios han sido los principales manipuladores de la memoria. El poder político y la hegemonización de las ideologías en el siglo XX han sido los principales causantes de la destrucción y desaparición de los restos y vestigios de una violencia de la cual estos mismos han sido los ejecutores. Incluso se han desarrollado formas solapadas de desvirtuar el pasado en función a intereses particulares del presente a través de diversos medios de control. Virtualizar la verdad sobre la violencia ejercida es justificarla y reafirmarla como necesaria para ocluir en el otro-víctima su derecho a la justicia.

El término abuso¹¹⁸ tiende a considerar el manejo que se tiene de la memoria para propósitos que escapan a los intereses de duelo y justicia de quienes han sufrido violencia. Estos abusos pueden operarse de diversas formas; aquí presentaremos de manera sucinta algunas ideas planteadas por autores ya citados como Ricoeur y Todorov.

¹¹⁸Paul Ricoeur, una vez más, nos plantea el siguiente problema: "el ejercicio de la memoria es su uso; pero el uso implica la posibilidad del abuso. Entre el uso y el abuso se deslinda el espectro de la mala "mimética". Precisamente por el abuso, la intención veritativa de la memoria queda amenazada totalmente". (p. 82)

Ricoeur (2008) nos describe algunos aspectos de abusos de la memoria a través de dos conceptos importantes que expondré brevemente: memoria artificial y memoria natural. Nos explica que la memoria como tal no proviene de una elección personal de las experiencias, sino viene suministrada a través de las coordenadas culturales en las que el hombre ha tenido la suerte de vivir. Cada uno guarda el registro de la (su) memoria de acuerdo a los aprendizajes que ha obtenido en el espacio-tiempo en que se encuentra. Para entender estas ideas, establece la diferenciación entre memorización y rememorización.

La memorización está relacionada con la adquisición de los recuerdos desde una lógica, es decir, desde los parámetros intelectuales adquiridos en el medio social en que se forma la persona. Esta adquisición puede estar proveída desde el exterior a través de la enseñanza y hacia distintos propósitos. La rememorización, a su vez, es la fase operativa de los recuerdos. Es la conciencia del recordar desde una perspectiva pragmática, es decir, es el recordar desde un ángulo de la cultura para hacer uso del mismo en el presente y pensando en el futuro.

La memoria artificial surge del temor que ocasiona la amenaza del olvido. El ímpetu de almacenarlo todo y la repetición constante de la información como forma de aprendizaje han hecho que los recuerdos sean imágenes sin contenido pragmático, sin la capacidad de ser operativo para los intereses personales de bienestar. La manipulación de los recuerdos es posible, pues al ser impuestos y seguidos por la autoridad de quien las infundió a través de la enseñanza, obliga a que sean repetidas con o sin propósitos. Al respecto, Ricoeur (2008) nos dice:

El recuerdo ya no consiste en evocar el pasado, sino en efectuar saberes aprendidos, ordenados en un espacio mental. En términos bergsonianos, hemos pasado hacia el lado de la memoria-hábito. Pero esta memoria-hábito es una memoria ejercitada, cultivada, elaborada, esculpida, dirían algunos textos. (p. 88)

Ricoeur, citando a Frances A. Yates, hace referencia a los *ars memoriae*¹¹⁹ y la manera en que se asocia -y se ha asociado- lugar a imagen, pues esta puede obedecer a diversos principios y estar asaltados por los peligros de la imaginación. El depósito y lo depositado convergen en un mismo plano para entrañar y desentrañar un sentido. Esta dependerá mucho de la autoridad de quién o qué suministró lo depositado. Un saber domesticado por un perfil pedagógico en un espacio donde el temor a olvidar hace que se elucubre nuestra imaginación no hace sino despertar una memoria con recuerdos inconsecuentes a los hechos y se llene los vacíos con una sustancia irreal, artificial o impropia. Como escribe el mismo Ricoeur (2008): “El *ars memoriae* es una negación exagerada del olvido y, poco a poco, de las debilidades inherentes tanto a la preservación de las huellas como a su evocación” (p. 93), enaltecer la preeminencia de la memorización, es sacrificar la rememorización como fase pragmática de la memoria y, por lo tanto, también su capacidad (re)constructiva del ser y de la sociedad.

Respecto a la memoria natural, Ricoeur nos refiere a tres formas de abuso: memoria impedida, memoria manipulada y la memoria obligada. A la primera la relaciona con el nivel patológico-terapéutico y la necesidad del proceso de duelo

¹¹⁹El arte de la memoria nos remite a la historia del pensamiento desde Simónides de Ceos, en la antigua Grecia, hasta Giordano Bruno durante el Renacimiento Italiano. Sobre este último y su pensamiento sobre las *ars memoriae* se puede revisar el artículo filosófico de Carlos Muñoz Gutiérrez en: <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/artebru.pdf>

para el reencuentro de la víctima consigo mismo en reconciliación con la sociedad; a la segunda, con el nivel práctico en torno a la ideología y los enclaves de poder; y, a la tercera, con el nivel ético-político que refiere al imperativo de la justicia.

Respecto a la memoria impedida, el autor se apoya en algunos ensayos de Sigmund Freud como *Rememoración, repetición y per-elaboración* (1914) y *Duelo y melancolía* (1915), así como de otros investigadores que abordan directa o indirectamente el tema de la patología de la memoria. Esgrime sus ideas acerca del ejercicio de la memoria individual y colectiva y los abusos que sobre estas se ciernen, ya sea por el exceso de repetición o por insuficiencia que anula parcial o totalmente la memoria crítica. Ricoeur alude la compulsión de repetición y resistencia que un paciente presenta respecto a su memoria herida. La pérdida del objeto amado crea una escisión entre su yo y el entorno inmediato, el dolor se vuelca a su interioridad y tiende a producir dos formas posibles del estado anímico: el proceso de duelo o de melancolía. Ambas tienen un mismo origen: la inhibición del yo ante el objeto ausente que produce una profunda aflicción. Estas se relacionan con el recuerdo; ya sea por su repetición o continuidad constante o por su obliteración. En ambas situaciones existe un desbalance emocional que persiste en el tiempo; sin embargo

Si, en la melancolía, las lamentaciones son acusaciones, el duelo lleva también la marca de ese inquietante parentesco, con la condición de cierta medida, que sería propia del duelo, medida que limita tanto la acusación como el reproche a sí bajo el cual ésta se oculta. (Ricoeur: 2008, p. 101)

Entonces, el recuerdo implica la oportunidad de iniciar un proceso de duelo que reconcilie al yo con su propia subjetividad en un plano emocional donde se propicie la desinhibición con el objeto perdido. En cambio, la melancolía es autolaceramiento, la caída en la depresión y la ansiedad en donde el inconsciente ha sido afectado y la disminución de sí mismo se ha desplomado en el pasado. La sublimación se torna imposible, porque no existe un trabajo de los recuerdos que acentúe la rememoración como un trabajo de duelo.

La ausencia de una actitud crítica frente al pasado, en cuanto a la obturación o compulsión de los recuerdos, mantiene y hace persistente la memoria herida y la agencia de una aflicción irrecuperable, es por ello necesario estimular el proceso de duelo a través del trabajo de memoria, realizar el proceso de rememoración con un sentido terapéutico que no escape a la confrontación con las imágenes del pasado en un espacio donde el diálogo y la resemantización de los recuerdos tenga un propósito de reconciliación con nosotros mismos. Por ello, no todo tiene que ser recordado o actualizado¹²⁰, siempre hay un espacio de la memoria que es preferible mantenerlo en la intimidad para no ocluir el proceso de duelo, pero tampoco es recomendable el silencio total, pues la carga puede ser muy pesada para una sola vida.

Sobre la memoria manipulada, Ricoeur identifica a la ideología como la operadora principal de dominación de la memoria, pues, a través del relato que de esta emana, se legitima una posición de poder que incide subrepticamente

¹²⁰ Al respecto, Elizabeth Jelin afirma: "Una parte del pasado debe quedar atrás, enterrado, para poder construir en el presente una marca, un símbolo, pero no una identidad (un re-vivir) con ese presente" (p. 123). Interrumpir el duelo por la compulsión es suspender la actitud crítica que permitiría la reconciliación con el *yo* y con los *otros*.

en la identidad individual y colectiva, la cual responde a las necesidades o intereses de quienes administran y ejecutan la ley. Para efectos de su afirmación, parte de la relación entre memoria e identidad y de la problemática que se enciende en función a la fragilidad de estas. Ricoeur plantea tres causas plausibles de la fragilidad de la identidad: (1) su complicada relación con el tiempo que implica la importancia de la memoria como su componente temporal y la permanencia del *quién soy* frente al *qué soy*, términos referidos anteriormente; (2) la contraposición con el otro, diferente de *nosotros*, visto como amenaza debido al peligro que genera su proximidad como un posible atentado contra la identidad; y, (3) la relación íntima y hereditaria de la fundación de las comunidades históricas con la violencia, a partir del cual se forjan las identidades colectivas en donde unos son los vencedores y otros los derrotados, generando así, a través de la celebración de sus hechos trascendentes, positivos o negativos, un sentimiento de pertenencia y, por ello, de exclusión frente a los demás.

La identidad se constituye del relato ejercido por la memoria, a través del cual se evidencia el registro simbólico de un conjunto de prácticas sociales compartidas por un grupo humano. El ejercicio de una memoria manipulada incidiría en la identidad, de la cual acabamos de explicar su fragilidad, y así también en la visión del futuro. Ricoeur, al analizar el fenómeno de la superposición de la memoria manipulada en la (con)formación de la identidad, reconoce en la ideología al filtro conceptual que estructura y legitima una idea de orden y una forma de poder. El fenómeno ideológico tiende a estas razones, pues se muestra al servicio de quienes detentan el poder utilizando mecanismos de disuasión y persuasión que

distorsionan la memoria en función de un perfil de la historia que se impone furtivamente. Ricoeur (2008) nos explica el vínculo de tres momentos de la memoria ejercida en base a la ideología.

Una memoria ejercitada, en efecto, es, en el plano institucional, una memoria enseñada; la memorización forzada se halla así enrolada en beneficio de la rememoración de las peripecias de la historia común. De este modo, se pone el cierre del relato al servicio identitario de la comunidad. Historia enseñada, historia aprendida, pero también historia celebrada. A la memorización forzada se añaden las conmemoraciones convenidas. Un pacto temible se entabla así entre rememoración, memorización y conmemoración. (p. 116)

Estos tres momentos se vislumbran en la cotidianeidad y dan la pauta para dirigir la concepción de nuestros recuerdos. Otra vez, la memoria crítica al servicio de una *memoria ejemplar*, - concepto de Todorov de la cual discutiremos más adelante- son las alternativas que nos propone Ricoeur para apelar a la justicia y ejercer la memoria como proyecto.

Respecto a la memoria obligada, Ricoeur llama la atención respecto al uso de la memoria como exigencia, como la obligación de cuidar el pasado a través de los recuerdos a convocarse en el futuro. Para explicarlo, relaciona conceptualmente al trabajo de memoria con el trabajo de duelo, como un proceso terapéutico en donde el sujeto se desliga emocionalmente del objeto perdido. Estas prácticas se vinculan en función del deber de memoria que vendría a ser el resultado de la constitución de ambas. Así mismo, menciona que ese deber se encuentra delineado como un mandato que se desliza desde afuera y es sentida subjetivamente. Ese mandato es el deber de justicia, aquella que hace de la memoria un proyecto y justifica el deber de memoria como razón hacia el futuro.

Siguiendo a Ricoeur, la justicia se relaciona con la memoria a través de su dimensión veritativa y pragmática, es decir, con el vínculo existente entre la fidelidad de los recuerdos transmitidos y el uso que se realiza de estos. Plantea al respecto, que lo que se debe examinar es la relación entre el deber de memoria con la idea de justicia.

Ricoeur esgrime tres respuestas entorno a la idea de justicia, así mismo, menciona tres elementos o conceptos fundamentales para que esta se establezca: (1) La justicia se dirige hacia el *otro* distinto de uno; (2) la *deuda* como herencia moral que tenemos con quien estuvieron y ya no están; y, (3) las *víctimas* con quienes mantenemos la deuda. La idea de justicia se concreta entonces en función de la retribución de la deuda heredada hacia las víctimas, es decir, los *otros*. Es en este punto donde se presenta el problema: la concepción de la justicia y el manejo que le damos. Ricoeur (2008) dice al respecto:

¿Cómo se insertan los abusos en el buen uso? No pueden ser más que abusos en el manejo de la idea de justicia. Es aquí donde cierta reivindicación de memorias pasionales, de memoria heridas, contra el enfoque más vasto y más crítico de la historia viene a dar al proferimiento del deber de memoria un tono conminatorio que tiene su expresión más clara en la exhortación a conmemorar a tiempo y a destiempo. (p. 120)

La demanda de justicia en nombre de las víctimas exige una dirección de conciencia con los otros que podría –y puede- gestionar obsesiones conmemorativas y a la postre un vaciado de memoria sin un fin definido. La memoria obligada es entonces la celebración de memorias en base a la

pretensión de justicia que es conminada como razón moral y ética por aquellos que la manejan en la práctica conmemorativa.

Tzvetan Todorov (2000), quien mantiene una postura similar a la de Ricoeur, reflexiona entorno al uso de la memoria en los regímenes totalitarios, sin embargo, tampoco descuida a los estados democráticos; considera que en ambos casos el uso de la memoria tiende a generar abusos de distinta manera. Para explicar su propuesta, plantea una hipótesis respecto a dos formas de reminiscencia: la memoria literal y la memoria ejemplar. Explicaremos esta última de manera más amplia en el siguiente inciso.

A la memoria literal la podemos relacionar con la memoria impedida de Ricoeur, pues es la manifestación constante de la memoria herida en el presente, la cual actualiza el sentimiento de pérdida y, por tanto, del trauma, en un clima emocional donde el presente es sometido por el pasado. La memoria literal es el recordar sin visión crítica, es el tratamiento de los recuerdos con implicancias en la prolongación del daño originario a través del tiempo. Se le resta el sentido hacia el presente para instalarse en el pasado y reavivar el dolor de manera continua. Es por ello que esta memoria es autolacerante, pues incursiona, a nivel personal, en el ámbito de lo patológico. Es cierto que tenemos derecho a recordar, que nuestra memoria es lo que genuinamente nos pertenece y que podemos recuperarla; sin embargo, recuperar sin un propósito de duelo, aprendizaje o reconciliación es condenar el presente a revivir el pasado. Todorov (2000) escribe:

La recuperación del pasado es indispensable; lo cual no significa que el pasado deba regir el presente, sino que, al contrario, este hará del pasado el uso que prefiera. Sería una ilimitada crueldad recordar continuamente a alguien los sucesos más dolorosos de su vida; también existe el derecho al olvido. (p. 25)

Es precisamente sobre esta línea en que el pensador búlgaro-francés acentúa su explicación: “Recobrar el pasado es, en democracia, un derecho legítimo, pero no debe convertirse en un deber” (p. 203), pues debe surgir de la libre elección de esta actitud como corolario de una situación crítica en la que se busque la reinserción del ser en la sociedad sin ataduras con el pasado que lo condene a revivir experiencias que merecen ser olvidadas, resituadas o resemantizadas.

Sobre los regímenes totalitarios, específicamente, menciona que estos buscaron un control total de la memoria, a fin de que no signifique un obstáculo para los planes e intereses del poder en el presente y en el futuro. Según la historia del siglo XX, son la experiencia del sistema comunista y nazi los que perpetraron con mayor intensidad este objetivo, aunque no fueron los únicos. Manipular la memoria se convirtió en un acto vital para la permanencia en el poder. Desde la eliminación de todo tipo de huellas, sean documentos o cuerpos humanos, hasta la mentira más absurda, pasando por la intimidación y el uso de eufemismos¹²¹,

¹²¹ Sobre la eliminación de las huellas, Todorov (2002) cita al exterminio de los cuerpos en los campos de concentración cuando estos eran incinerados. Sobre la intimidación, menciona el conjunto de prohibiciones que sobre el consumo de información se inflige, como evitar escuchar emisoras de radio extranjeras. Así mismo, sobre el uso de eufemismos por parte de los nazis como “solución final” o “tratamiento especial”, entre otros, nos dice que estas frases servían para “(...) facilitar a los ejecutantes el cumplimiento de su tarea” (p. 141). Por último, menciona el uso de la mentira como medio para maquillar u ocultar una realidad injusta como es el caso de la utilización de la propaganda que desvirtúa la verdad y motiva la simpatía de la nación por las acciones bélicas de quienes están en el poder.

se condenó a la memoria a ser la víctima de un sistema represivo que la maniataba y desvirtuaba constantemente.

Respecto a los regímenes antitotalitarios, la situación fue inversa; como contraparte de los regímenes totalitarios, en los países democráticos hubo un exceso de información y, por ello, un exceso de memoria; el mismo hecho de recordar y condenar los crímenes de los regímenes totalitarios incitaba a la celebración de la memoria sin ningún tipo de control, elevando a nivel de conmemoración todo hecho que para algunos merecía ser recordado. Sin embargo, la crítica que hace Todorov al tratamiento de la memoria en estos países, principalmente occidentales, es que la ausencia de una visión crítica del pasado permite que las emociones ganen voluntades y que la actualización de ciertos recuerdos colectivos pase a la faceta de lo efímero.

En esta aldea global, donde la información solo tiene cabida en el mundo virtual, y donde el ocio y el consumo fugaz hacen de las experiencias ensayos de una vida volátil, permite que el olvido sea un destino insoslayable de la memoria al que, sin resistencia, nos estamos dirigiendo. Según Todorov (2002): "(...) los estados democráticos conducirían a su población hacia el mismo objetivo que los regímenes totalitarios, es decir, hacia el reinado de la barbarie." (p. 145). Más adelante escribirá: "El culto a la memoria no sirve siempre a las buenas causas y eso no puede asombrarnos" (p. 193), pues la (re)presentación constante de sucesos fatídicos del pasado sin una razón crítica que aspire a la reivindicación o la justicia de las víctimas, solo logra la expresión colectiva del rechazo y la conjuración al odio y la venganza de quienes se sienten afectados.

Siguiendo a este pensador, podemos entender que la memoria de la barbarie hoy en día, a través de las constantes conmemoraciones que se realizan en el mundo occidental, se ha convertido en un producto de mercado que tiende a despertar el morbo y el sentimentalismo muy proclives a la inacción o a la superflua indignación indigna.

Sacralizar y banalizar la memoria, según Todorov (2002), son los grandes escollos respecto a su utilidad en el presente. La primera tiende a singularizar las experiencias en comparación a otras; y, la segunda, a asimilar, por intereses políticos y económicos, el pasado al presente a través del parangón entre personajes y hechos del pasado con otros de la actualidad. El uso de la memoria se desvía por estas dos tendencias en los países capitalistas democráticos, desfigurando su rol de aprendizaje, de incentivo de la identidad o del fortalecimiento de la solidaridad y reconciliación entre los sujetos de una sociedad. Se podría quizá alcanzar estos objetivos si, como afirma nuestro citado autor, entendiéramos que la memoria no es buena ni mala, y que lo más importante para su uso no es el pasado en sí, sino el presente, pues se puede hacer el mal en nombre del bien o viceversa; ello puede ser un acicate o justificación para el olvido, tema que estudiaremos a continuación.

2.3.3.2. AB(USOS) DEL OLVIDO

Cuando hablamos del olvido, es casi inherente definirlo como lo opuesto a la memoria, incluso como un atentado contra los recuerdos que se desea enmarcar como principio de un proceso de justicia. En más de una oportunidad hemos

establecido que la memoria es una lucha contra el olvido, una batalla que se busca librar para que nada se pierda y permanezca – el recuerdo - como huella de tiempos pretéritos que una sociedad necesita evocar para reencontrarse colectivamente en un horizonte de reconciliación. En esta parte de la tesis, trataremos el estudio del olvido desde un enfoque pragmático, como complemento de la memoria y no solo como su antagonista; le concederemos la importancia que merece frente a la justicia y como consecuencia terapéutica del perdón; así mismo, también, como el instrumento efectivo para el establecimiento de la impunidad, la dominación y la manipulación.

En este sentido, nos preguntamos: ¿qué papel juega el olvido como complemento de la memoria? ¿El olvido puede ser también un ingrediente que participe de la justicia? ¿Existe un uso del olvido? ¿La tendencia del uso del olvido es su abuso? ¿Cómo y cuándo sabemos que se está gestando el abuso del olvido? ¿El olvido es necesario? En el proceso de rememoración, gestionamos nuestros recuerdos hacia la selección de aquellos que consideramos más relevantes para ese momento, es decir, discriminamos algunos recuerdos, pues no podemos recordarlo todo ni recomponer exactamente cómo se vivió una experiencia. Sobre este aspecto de la memoria, Henry Rousso (2007) dice:

“(...) la memoria humana no es acumulativa, no se parece en nada a la memoria de un ordenador: recordar es siempre, en mayor o menor medida olvidar algo; es desplazar la mirada retrospectiva y recomponer, así, un paisaje distinto del pasado”. (p. 88)

El proceso de rememoración entonces obedece a una particular gestión de la memoria en donde reorganizamos los recuerdos en un nuevo panorama de la experiencia vivida. Esta nueva dimensión de recordar lo vivido se convierte en un espectro del pasado en el que “algo” se pierde o “algo” nuevo se recupera representándose en nuestra mente una nueva versión del último recuerdo que tuvimos de la misma situación rememorada. Por esta razón, cuando reconstruimos la memoria de una sociedad que ha sufrido, debemos ser cuidadosos de la situación política del presente, pues las experiencias comunes de quienes recuerdan forjan una memoria colectiva en la que diversos recuerdos coinciden y se conectan hacia la construcción de un discurso social en la cual se reconocen¹²² y que podría ser amenazado por ciertas formas de olvido que tienden invadirnos desde afuera.

La memoria o las memorias que persisten como discurso social en diversas generaciones se transmiten narrativamente. Existe un acto de relatar los hechos del pasado motivados por una necesidad personal o colectiva en donde están afectadas las emociones por los acontecimientos traumáticos que se han vivido. Aquí operan mecanismos psíquicos en la que los recuerdos se activan para producir un discurso contextualizado en un espacio y un tiempo definidos por la memoria. Sin embargo, los hechos traumáticos tienden a generar grietas en los recuerdos, fisuras y huecos en la memoria que podemos relacionar con lo patológico. Por esta razón, toda imagen o marca del pasado debe ser

¹²² Sobre la memoria colectiva, Todorov (2002) nos dice que “(...) no es una memoria sino un discurso que se mueve en el espacio público. Este discurso refleja la imagen que una sociedad, o un grupo en la sociedad, quisiera dar de sí mismos”. (p. 159)

encuadrada en un contexto y estar provista de dimensión semiótica (Ricoeur: 2008, p. 553) para verificar qué representa, precisamente, ese pasado.

De acuerdo con lo estudiado anteriormente, respecto a los abusos de la memoria, encontraremos en su misma ruta los abusos del olvido. En primera instancia, nos ubicamos en lo que Ricoeur denomina olvido de la memoria impedida, aquella que tiene relación con el nivel patológico-terapéutico y que ha sido abordada muy bien por el psicoanálisis. Sabemos que el recuerdo es la imagen de un hecho ausente que se encuentra presente a modo de huella mnésica y que, precisamente, la ausencia de ese hecho crea la existencia de la huella que es la única prueba de que algo sucedió en el pasado. Cuando las experiencias van acompañadas de emociones intensas que nos afectan, genera una marca afectiva en nuestra memoria que, de acuerdo con Ricoeur, debe ser vista como signo de la ausencia.

El trabajo de rememoración es la de identificar esa huella y darle contenido semiótico, es decir, dar forma al recuerdo y llenarla de sentido que la relacione con la experiencia para que esta sea capaz de ser relatada. El proceso no es tan sencillo, pues recobrar ese recuerdo es reconocerlo como tal “(...) y reencontrarlo es suponerlo originariamente disponible, si no accesible” (Ricoeur: 2008, p. 554). La huella pudo haber sido borrada definitivamente o postergada involuntariamente. Respecto a la primera, la huella ya no existe y por lo tanto será imposible acceder al recuerdo; la amnesia se convierte en una realidad que

ha surgido por la destrucción de la marca¹²³ y, más aún, no se podrá probar que algo ha sido olvidado, pues esa era la prueba –la huella- de la existencia misma de esa ausencia. La segunda hace referencia al olvido de reserva, aquellas huellas que creíamos borradas, pero que reaparecen en marcos sociales y culturales nuevos donde se les atribuye un sentido distinto al que se le dio antes (Jelin, 2012: 62). La postergación de esas huellas puede tener múltiples razones, como la oclusión involuntaria del recuerdo producto del trauma sufrido o la propia intensa voluntad de olvidar entregándose a la omisión de los recuerdos por razones de sobrevivencia.

El olvido impedido está relacionado con el acceso a las huellas mnésicas, con la rememoración de un periodo de la vida que ha dejado “marcada” la existencia. El trauma no es consciente, es decir, el ser humano no se explica la situación traumática, sino a través de síntomas que la enmascaran como la repetición compulsiva de algo. Identificar el trauma es también reconocer el recuerdo que la ocasionó, es dar visibilidad al olvido reservado y conservado en la memoria y que aparecen en situaciones particulares sin –quizá- esperararlo o buscarlo. Entonces, a través del reconocimiento del síntoma como los lapsus y los fenómenos de sustitución de recuerdos¹²⁴ es que podemos identificar que ciertos recuerdos inhibidos se encuentran velados en algún espacio de nuestra

¹²³ Por destrucción de la marca, no solo puede entenderse como el borrado definitivo de la huella mnésica, sino también de los vestigios documentales o rastros materiales, así como de la destrucción de los cuerpos.

¹²⁴ Según Ricoeur estos recuerdos pueden también llamarse recuerdos pantalla que surgen de la sustitución de un recuerdo por otro de manera involuntaria, por ejemplo: cuando relatamos una experiencia y confundimos los nombres de los protagonistas o tergiversamos el orden cronológico de los hechos. Podemos observar la semejanza entre los recuerdos pantalla de Ricoeur con uno de los pecados de la memoria propuesto por Daniel Schacter denominado atribución errónea que estudiamos antes. Esto obedecería a un propósito defensivo de nuestro inconsciente.

inconsciencia y que, incluso, en ciertas circunstancias inesperadas, imprevistas, se pueden agolpar algunos de ellos que considerábamos perdido en su totalidad. Cabe resaltar que, a nivel social o de memoria colectiva, estos fenómenos alcanzan proporciones mayores.

En segunda instancia, el olvido de la memoria manipulada es la que obedece a la intención de asir nuestros recuerdos. En el ámbito social, el recurso que hace palpable la memoria es su capacidad y propiedad de relato, la del testimonio directo o indirecto, el cual -distintos fenómenos sociales en el proceso de la historia- puede ser subvertida o amenazada. Ricoeur (2008) nos dice:

El recurso del relato se convierte así en trampa cuando poderes superiores toman la dirección de la configuración de esta trama e imponen un relato canónico mediante la intimidación o la seducción, el miedo o el hallazgo. Se utiliza aquí una forma ladina de olvido que proviene de desposeer a los actores sociales de su poder originario de narrarse a sí mismos. (p. 572)

Según esta cita, son diferentes las fuerzas que se esgrimen en la manipulación de la memoria, no solo ha ocurrido en los regímenes totalitarios, sino también en los democráticos, a través de sus aparatos estatales como los ministerios de educación o de cultura, -entre otros- los cuales seleccionan un discurso de la memoria, desplazando otros, que busca insertarse en el imaginario social con el fin de construir una versión de la historia y de imponer un nuevo estilo de poder. En esta línea, existe también una especie de pacto tácito entre quienes narran y se dejan narrar, entre quienes informan y aceptan pasivamente la información sin un sentido crítico dando la espalda al acto de conocer la “verdad” para no involucrarse o, quizá, para evitar sentir. Ricoeur (2007) lo denomina como olvido

de la huida, pues obedece a la voluntad de cegarse a los recuerdos o evitar la recepción de noticias que lo involucren en un trabajo de rememoración personal. Este aspecto del olvido podemos relacionarlo con los silencios que nos menciona Elizabeth Jelin (2012) como el impuesto por miedo a la represión o el que permite buscar una nueva forma de vida, así como el que prefiere evitar dolor a otros por la memoria personal e, incluso, porque no existe una voluntad receptora capaz de comprender la dimensión de los traumas sufridos. Consideramos que los silencios, en casos especiales, participan de procesos terapéuticos¹²⁵, pues permite a la víctima lidiar con la vida después de situaciones traumáticas. Por esta razón, por el bien del equilibrio social, hay recuerdos que es preciso ponerlos entre paréntesis o reciclarlos mesuradamente, pues tienden, muchos de ellos, a justificar la producción del mal en el presente¹²⁶.

En la selección de recuerdos, se pueden esconder furtivamente intenciones ladinas, objetivos de poder, voluntades alternas o sentimientos de venganza¹²⁷ que se precipiten en la subjetividad de las personas o, incluso, en el imaginario colectivo con la capacidad de diseñar un discurso de la memoria que omita otros recuerdos o los relegue a la ubicuidad subyacente. Por estas razones, es imprescindible una voluntad política con capacidad ética que gestione la justicia

¹²⁵ Todorov (2002) nos recuerda a Jorge Semprún de la siguiente manera: “Jorge Semprún contó, en *La escritura o la vida*, cómo, en un momento dado de su vida, se vio como salvado gracias al olvido de su experiencia en el campo de concentración. En el plano individual, cada cual tiene derecho a decidir”. (p. 203)

¹²⁶ Al respecto, Todorov pone como ejemplo la memoria del Tratado de Versalles que Hitler atizó para conseguir que los alemanes se convenzan de que era imperioso iniciar una Segunda Guerra Mundial. La venganza se convierte así en una respuesta, quizá, más ladina que aquella acción que la origina. Diversas matanzas de las últimas décadas siempre han sido ejecutadas a partir del recuerdo de un mal sufrido en el pasado.

¹²⁷ La venganza es la respuesta de la violencia con otra violencia en un proceso, en el cual, el silencio es la pausa para la gestación de una respuesta agresiva más intensa que la que se recibió en el pasado. Por ello, Todorov considera que más importante que la verdad, es el uso o la utilidad que le asignamos a la memoria por una causa justa.

en base a la memoria de quienes comparten experiencias traumáticas semejantes.

Por último, el olvido de la memoria impuesta está relacionada con las decisiones políticas que un estado establece respecto a hechos pretéritos y, por las cuales, supuestamente, los derechos humanos deberían pesar sobre convicciones particulares para evitar la impunidad en el presente. Este olvido, entonces, se figura desde una posición institucional, desde el campo de las leyes que procura el restablecimiento del orden social. En el proceso de rememoración, cuando nos enfrentamos a un tribunal de la memoria, el estado, desde la imparcialidad crítica que debe garantizar, tiene el deber de articular un espacio en donde las heridas del cuerpo social se suturen y no se invoque ni establezca la amnistía sin un propósito de reparación. Luego de este proceso, el deber de olvido¹²⁸ puede significar una necesidad para sellar la reconciliación y el perdón. Si es cierto que el olvido convoca a mantener y expandir las heridas, el exceso de memoria, como mencionamos antes, también, solo que con mayor permisividad. Concentrarnos en un suceso del pasado, por considerarlo como el peor o lo más inhumano que se ha vivido en la historia, tendría como consecuencia perder de vista a los otros acontecimientos equivalentes sufridos en ese mismo periodo¹²⁹: Una memoria no puede esconder a otras; por esta razón, la justicia institucional debería estar sometida al imperio de la ley desde una concepción dialógica, participativa y, por tanto, crítica y ética.

¹²⁸ Dominique Schnapper (2007) llama la atención y a la reflexión sobre esta afirmación: “Cuando se invoca o impone el deber de memoria con excesiva frecuencia, puede tener efectos perversos; sobre las colectividades históricas pesa también un deber de olvido”. (p. 78)

¹²⁹ Es por ello que Todorov (2002), en sus libros, nos sugiere que no se debe singularizar ningún mal del pasado, pues esto desmerece el dolor de otras víctimas. Ni sacralizar ni banalizar memorias es su sentencia final al respecto.

En el ámbito político, la amnistía y el indulto son gracias -reales en el pasado, congresales y presidenciales hoy en día- que están destinadas a perdonar crímenes y penas, respectivamente, que no necesariamente han sido olvidados. El estado que perdona, sin considerar a las víctimas, establece un olvido imposible que genera mayores fracturas sociales. El abuso del olvido impuesto se erige desde una ley que no ha desarrollado el proceso de justicia capaz de acusar, sancionar y condenar a los victimarios y de reparar a las víctimas, sino solo de excluir a todos los actores sociales implicados en hechos funestos con la intención de borrarlos y comenzar todo análisis de la historia desde un nuevo origen. La intención no es la de simplemente sancionar, sino establecer un sistema de justicia en que todos o las mayorías se reconozcan. Suscribimos lo afirmado por Todorov (2002) en las siguientes líneas:

El acto de justicia repara la ruptura del orden social, confirma la validez de la ley (escrita o, como en los crímenes contra la humanidad, no escrita) y, por lo tanto, el propio orden social; no compensa necesariamente la ofensa sufrida por el individuo. Lo importante desde este punto de vista no es que la justicia sea más o menos severa, sino que sea. (p. 206)

Solo después de este proceso de justicia es posible el indulto y la amnistía, a fin de acabar con el proceso de duelo personal o social con el objetivo de la recuperación moral en el establecimiento de un nuevo marco social de sana convivencia en donde aflore, realmente, el perdón.

2.3.3.3. MEMORIA EJEMPLAR O (RE)CONSTRUCTIVA

Párrafos arriba hemos mencionado que rememorar es darles operatividad a los recuerdos, es decir, vincularlos a situaciones pragmáticas para que estos sean

removidos de su aletargamiento y puedan ser actualizados en la memoria con las nuevas experiencias vividas, conceptos culturales adquiridos y soportes emocionales desarrollados. La manera en que un individuo o una sociedad enfrentan los recuerdos marca la diferencia respecto de la actitud que se tiene sobre el tiempo y su responsabilidad autoasignada frente al futuro. La memoria es justicia, sí, pero ¿cómo debemos usar la memoria para que esta se consiga? ¿Qué proceso de rememoración debemos seguir para soldar las fracturas interiores e incluso las fisuras sociales que aparentan ser irreconciliables? Todorov (2000) propone una importante forma de reminiscencia: la memoria ejemplar.

El pasado no debe condenar al presente a revivir experiencias que encadenan a una sociedad al dolor y a la venganza. Según la propuesta de Todorov, la ejemplaridad consiste en extraer una lección para el presente desde una perspectiva crítica, poniendo entre paréntesis a las emociones, para que las experiencias dolorosas no vuelvan a repetirse. Es imprescindible analizar los procesos sociales posteriormente al duelo del trauma sufrido y esclarecer el origen de la injusticia para estimar el uso que haremos de los recuerdos en el presente, pensando y partiendo del *otro* y, por lo tanto, hacia el establecimiento de la justicia.

Para el cumplimiento de estas ideas, Todorov (2002) nos propone un proceso de tres etapas en la que el pasado se puede revivir en el presente. Estas, según sus palabras, se confunden entre sí. La primera es denominada como (1) *Establecimiento de los hechos*: Consiste en el proceso de selección de las

huellas que aún permanecen en la memoria y cuya actualización solo obedece a operaciones inconscientes. Posteriormente, en un siguiente proceso voluntario y consciente, se realiza la selección de aquellos recuerdos que merecen ser conservados. En este proceso se efectúan jerarquizaciones que ubican a ciertos recuerdos en una posición de centralidad y a otros, en la periferia.

La búsqueda de los hechos, así como de la verdad de los acontecimientos, es un derecho que ninguna fuerza política debería impedir, pues buscar la verdad por nuestra cuenta es esclarecer la situación que ha marginado al individuo o a una sociedad a vivir en la indignidad. Buscar y transmitir nuestra verdad debe gozar de legitimidad jurídica y moral, al margen de las versiones oficiales, pues de lo contrario se estaría permutando la injuria sufrida. Todorov (2002) lo dice de la siguiente manera: “Cuando los acontecimientos vividos por el individuo o por el grupo son de naturaleza excepcional o trágica, ese derecho se convierte en un deber: el de recordar y dar testimonio” (p. 148). La libertad es un valor que se vive en la práctica, en la búsqueda libre de conocer y reconocer los hechos del pasado sin los obstáculos de fuerzas externas que impidan alcanzar la verdad. Precisamente sobre la verdad es sobre lo que se reflexiona en la etapa siguiente.

A la segunda etapa la denomina (2) *Construcción del sentido*: Es el momento en que los hechos ya establecidos serán interpretados “(...) es decir, relacionarlos unos con otros, reconocer las causas y los efectos, establecer parecidos, gradaciones, oposiciones” (p. 248), desenvolver operaciones de selección y combinación desde una óptica diferente: buscar una verdad de *desvelamiento*, la cual complementaría a la verdad de *adecuación*. Esta última nos ofrece

información exacta respecto a la relación entre los discursos del presente con los hechos del pasado. Sin embargo, la verdad de desvelamiento no se mide por su veracidad o falsedad, sino por su sostenibilidad, por la agudeza de sus conclusiones que no implica ocluir otras propuestas, sino a través del consenso y la aceptación de una muestra de verdad que tiene como objetivo la comprensión de nosotros mismos.¹³⁰

Sobre este último punto, Todorov (2002) se pregunta si es indispensable comprender los hechos fatídicos excepcionales del pasado: ¿Quién o quiénes deben comprender? ¿Por qué y para qué se debe comprender? La respuesta que nos brinda nuestro autor es franca y directa:

Las antiguas víctimas no tienen que intentar comprender a sus asesinos, ni tampoco las mujeres violadas tienen que interesarse por la psicología de sus violadores. La comprensión implica, en ese caso, una identificación, por parcial y provisional que sea, con el verdugo, y eso puede acarrear una destrucción de sí mismo. (p. 150)

La comprensión le compete a la sociedad, a los otros que no sufrieron directamente la violencia, para que sea ella misma la que, desde una intención reconstructiva, efectúe los juicios pertinentes. La comprensión de los hechos violentos no solo se debe develar para sancionar a los culpables, sino también para que se vislumbre las causas de la violencia, aquellos factores exteriores al hombre (ideología, pobreza, abandono, etc.) que los impulsan hacia acciones de

¹³⁰ Todorov (2002) subraya esta capacidad humana de la autocomprensión, pues, a diferencia de los animales, los seres humanos podemos desarrollar una introspección que nos permite realizar una exploración de nuestra interioridad. Nos dice sobre este punto: “Los hombres realizan tanto más su humanidad cuanto refuerzan esta actividad de la conciencia e intentan comprender el mundo entero y, por consiguiente, comprenderse a sí mismos”. (p. 149)

tortura y muerte, con el fin de prevenir estos crímenes en el futuro. Eliminando las causas se previenen las consecuencias, aunque su éxito es aún una tarea difícil. Sin embargo, las acciones también surgen de una voluntad, ya sea por iniciativa propia o por mandato de una esfera superior, en este caso, cada persona tiene la capacidad de decidir cuál tramo de la humanidad seguir, “por ello comprender el mal no significa justificarlo sino, más bien, darse los medios para impedir su regreso”. (Todorov: 2002, p. 151)

Ahora bien, Todorov nos advierte acerca de la dificultad entre el *comprender* y el *juzgar*. El hombre juzga algo que está fuera de sí mismo. Su objeto es otro. Así mismo, el comprender obedece a la aceptación del individuo como parte de una especie que goza y sufre los mismos males. Somos parte de una humanidad que ha sido capaz de brindar los gestos más filantrópicos, así como de perpetrar los episodios más ominosos en su historia. Lo que se busca referir es que el hombre está supeditado a las circunstancias de su mundo formativo y de sus propias decisiones personales, también que existe “algo” en el ser humano que busca desbordarse y esta se manifiesta en detrimento de otros hombres: el mal. En este sentido, si es posible el mal¹³¹ en la especie humana, esta se origina de la decisión de quien no supo o no pudo contenerla. Todorov (2002) nos ofrece luces al respecto:

¹³¹ Todorov (2009) reflexiona sobre el mal como elemento constitutivo de la humanidad. Considera que es un error dividir ambos conceptos. Citamos: “La memoria del pasado será estéril si nos servimos de ella para levantar un muro infranqueable entre el mal y nosotros, si nos identificamos únicamente con los héroes irreprochables y las víctimas inocentes, expulsando a los agentes del mal fuera de las fronteras de la humanidad” (p. 36). Más adelante escribe: “Por eso no se conseguirá nunca librar a los seres humanos del mal. Nuestra única esperanza consiste, no en erradicarlo definitivamente, sino en intentar comprenderlo, contenerlo, domesticarlo, reconociendo que también está presente en nosotros” (p. 37). El mal que se debe juzgar entonces, según Todorov, no es el acto cruel que nos “deshumaniza”, sino el que decidimos no controlarlo, cuya fuerza destructora está dentro de nosotros.

Todos los hombres son potencialmente capaces del mismo mal, pero no lo son efectivamente, pues no han tenido las mismas experiencias: su capacidad de amor, de compasión, de juicio moral ha sido cultivada y ha florecido o, por el contrario, ha sido ahogada y ha desaparecido. (p. 151)

Juzgar, en consecuencia, es un deber de la sociedad y un derecho de las víctimas¹³², partiendo, claro está, de la consideración de que víctimas y victimarios son confecciones de un mismo proceso histórico y de una misma naturaleza humana¹³³. Comprender esta realidad es fundamental, aunque insuficiente, pues siempre se puede ir más allá de lo que se ha comprendido de una situación de violencia, ya que el hombre es capaz de generar los actos más inverosímiles y misteriosos en diferentes circunstancias.

La tercera y última etapa, Todorov la denomina (3) *Puesta en servicio*: Una vez establecidos los hechos y estos hayan sido interpretados, deben ser puestas en uso para propósitos del presente. Instrumentalizar el pasado para su utilización en el presente solo debe buscar un objetivo trascendental: el bien. Aquí hacemos una acotación: lo que se busca o debe buscar es el bien del otro. El servicio nos remite a un otro individual o colectivo y, para ello, la búsqueda de la verdad debe partir del desinterés personal, precisamente, de quien la indaga. Sin embargo, esta pesquisa no puede estar aislada de las decisiones políticas que se tomen, pues es el ámbito del estado el que responde por las reparaciones de las

¹³² Especifico la explicación: La víctima no es quien juzga, pero sí quien tiene derecho de que su caso sea juzgado.

¹³³ Richard E. Rubenstein (1987) complementa las afirmaciones de Todorov con la siguiente afirmación: "¿Quién es terrorista? Respuesta: Alguien más parecido a nosotros de lo que estamos dispuestos a admitir. (...) Y por lo general no son más insanos de lo que usted o yo seríamos si alguna autoridad implacable nos despojara de nuestra tierra o convirtiera en cenizas nuestros sueños de una vida mejor". (p. 29)

víctimas y previene, en base a la experiencia anterior, que los sucesos del mal no se repitan cualesquiera sean sus otras formas de manifestarse.

El principio de ejemplaridad consiste, entonces, en luchar en el presente por evitar que un mal, semejante al del pasado, se repita o se desencadene en algún lugar del mundo valiéndose de esa experiencia, ya no como uno de sus actores, sino como un testigo externo. Las lecciones del pasado otorgan cierta responsabilidad moral antes los sucesos del presente para repensar el papel que hoy debemos asumir. Quizá los hechos no sean los mismos, -el mal se metamorfosea constantemente- pues existe cierta particularidad de los crímenes cometidos a través del tiempo, pero tienen un patrón en común: el mal que produce dolor y vulnera la propia condición de lo humano¹³⁴, por ello, la memoria solo le sirve al presente en función de prevenir o acusar las nuevas formas del mal en búsqueda del bien. Sin embargo, debemos saber distinguir el bien, pues usando su nombre también se han producido el mal. Por esta razón, es moralmente imprescindible pensar primero en el *otro*. Despersonalizar el dolor a través de la culminación del duelo y orillarnos hacia la reafirmación crítica de la justicia a través de la memoria, nos debe llevar a aplacar el odio y las venganzas para saber alcanzar el perdón y la reconciliación. Todorov (2000) esgrime el siguiente mensaje que, consideramos, sintetiza esta parte de la tesis.

Aquellos que, por una u otra razón, conocen el horror del pasado tienen el deber de alzar su voz contra otro horror, muy presente, que se desarrolla a unos cientos de kilómetros, incluso a unas pocas decenas de sus hogares. Lejos de seguir siendo prisioneros del pasado, lo habremos puesto al servicio del presente, como la memoria –y el olvido- se han de poner al servicio de la justicia. (p. 59)

¹³⁴ Primo Levi, intelectual sobreviviente de Auswitch, citado constantemente por Todorov, escribió diversos libros referentes a su experiencia en este campo de exterminio; su primer título (1947) llama la atención por sintetizar lo que aquí explicamos: *Si esto es un hombre*.

2.3.4. VIOLENCIA. IMPLICANCIAS TEÓRICAS

La violencia es la manifestación del poder a través del ejercicio de la sujeción de unos hacia otros, ya sea en el ámbito de interacción directa o en el de la influencia tácita. Diversos autores y pensadores, desde distintos enfoques, han estudiado el concepto de la violencia como categoría que implica medios y fines que relacionan a dos o más frentes de interacción con posiciones que evidencian desigualdad. El pensador noruego Johan Galtung (2003) define la violencia de la siguiente manera:

Entiendo la violencia como afrentas evitables a las necesidades humanas básicas, y más globalmente contra la vida, que rebajan el nivel real de satisfacción de las necesidades por debajo de lo que es potencialmente posible. (p. 9)

Galtung organiza los modos de violencia en razón a las necesidades básicas humanas, las cuales clasifica en cuatro tipos: necesidades de supervivencia, la que atenta contra la vida; necesidades de bienestar, la que imprime sufrimiento y acciones contra la salud; necesidades de identidad (representación), la que inflige desarticulación de la identidad social y cultural; y, necesidades de libertad, la que subvierte al hombre a la reclusión o la exclusión¹³⁵. Estos modos de violencia están ligadas a dos tipos de violencia bien definidas por este pensador alemán: la violencia directa y la violencia estructural.

¹³⁵ Galtung propone una quinta necesidad a la que denomina equilibrio ecológico. De verse degradado el medio ambiente que equivaldría a degradación ecológica, provocaría también la degradación del ser humano y de todo ser viviente en el planeta. Lo paradójico de esta situación es que el mismo ser humano daña el espacio natural en que vive y que le da vida. Según este autor, el hombre definiría y alcanzaría la paz si logra el equilibrio de estas cinco necesidades básicas.

La primera consiste en la intervención de un(os) individuo(s) sobre otro u otros doblegando su voluntad y atentando de manera visible contra su integridad física, psicológica y social. La segunda, a su vez, desemboca en un marco legal que le da razón a la primera, pero con la que no se involucra directamente, es decir, le proporciona la razón suficiente para justificarla y normalizarla como parte de una lógica de convivencia social; según Daniel La Parra y José María Tortosa (2003) este tipo de violencia es potencialmente evitable y se produce en base a la insatisfacción de las necesidades básicas de las personas. En otras palabras: “El componente estructural implica que esta forma de violencia está embebida de las estructuras sociales” (p. 70) que son las que infligen el deterioro de la calidad de vida de los individuos sin que existan culpables identificables directamente. La violencia estructural es el proceso social mediante el cual las víctimas sufren los estragos producidos por un orden impuesto por los centros de poder, naturalizando una situación de desigualdad como realidad operante en favor de las minorías hegemónicas.

Estos dos tipos de violencia son las que conviven e intercalan hacia el establecimiento de la violencia cultural. Este tipo de violencia va a significar un marco general de pensamiento en la que se justifiquen los estereotipos de violencia frente a los otros -o uno mismo- en base al arsenal simbólico que proyectan y estructuran sobre la sociedad. Johan Galtung (2003) la define de la siguiente manera:

“Por violencia cultural queremos decir aquellos aspectos de la cultura, el ámbito simbólico de nuestra existencia (materializado en religión e ideología, lengua y arte, ciencias empíricas y ciencias formales –lógica,

matemáticas), que puede utilizarse para justificar o legitimar violencia directa o estructural". (p. 7)

Como bien precisa este pensador alemán, no se trata de identificar a una cultura como violenta, sino a los aspectos de esta que sí lo son. Ninguna cultura es por naturaleza violenta en su integridad y totalidad; las culturas, en general, presentan aspectos, rasgos y señales de violencia que es necesario identificar para su estudio en beneficio de la paz. Es por ello que el estudio sobre la violencia se hace necesario –principalmente, la violencia cultural-, pues esta ocasiona que, en el imaginario social, las otras dos violencias tengan legitimidad y sean justificables, tanto por el uso de los medios como por los fines que desean alcanzar. La valorización de la violencia dependerá de la perspectiva cultural en la que se realiza y por qué se efectúa, dando cabida a un orden moral que puede tender a modificarse como resultado de la interiorización de ciertos parámetros simbólicos¹³⁶ que organizan nuestros principios a través de los diversos espacios de conocimiento.

Los medios y los fines de la violencia son los conceptos claves para entender, precisamente, la violencia y así armar una categoría analítica viable a nuestras hipótesis. Será Wálter Benjamin (1999) quien realizará una ponderación exhaustiva acerca del uso legítimo o no de la violencia y su relación con los fines justos o injustos. Sobre este punto afirma:

Si la justicia es el criterio de los fines, la legitimidad lo es el de los medios. No obstante, y sin restar nada a su oposición, ambas escuelas comparten un dogma fundamental: fines justos pueden ser alcanzados por medios

¹³⁶ Pierre Bourdieu (2011) nos expone que el poder simbólico es una fuerza oculta tanto en el ámbito de la producción como del consumo del mismo, nos dice: "el poder simbólico es, en efecto, ese poder invisible que no puede ejercerse sino con la complicidad de los que no quieren saber que lo sufren o incluso que lo ejercen". (p. 66)

legítimos, y medios legítimos pueden ser empleados para fines justos. El derecho natural aspira <<justificar>> los medios por la justicia de sus fines; por su parte, el derecho positivo intenta <<garantizar>> la justicia de los fines a través de la legitimación de los medios". (p. 24)

Esta reflexión nos invita a preguntar: ¿Quié(nes) decide(n) qué es un fin justo? ¿En qué circunstancias los medios pueden ser legítimos? ¿La violencia es justificable si consideramos a los fines como justos? ¿Los fines justos convierten a los medios en legítimos? Según Benjamín, la violencia pertenece a la dimensión de los medios y esta debería ser juzgada en un contexto ético. Este pensador germano desarrolla sus ideas en función al imperativo de la ley de un estado de derecho, analizando sus consecuencias y vicisitudes. El estado de derecho se basa en principios que abogan por el no uso de la violencia o de la violencia restringida; sin embargo, la aplica represivamente, con una intensidad mayor, cuando considera que la autoridad gubernamental ha sido agredida.

Según Benjamin, en un estado de derecho coexisten dos referentes de violencia: la que es fundadora de derecho: el derecho positivo, y; la que es conservadora de derecho: el derecho natural. La primera representa a la fuerza del foco disidente y; la segunda, al orden del estado gubernamental. Por un lado, el derecho positivo busca establecer una reorganización al interior de la estructura del estado que satisfaga sus requerimientos. Para este caso, el uso de la violencia puede ser una acción legalmente aceptada en un estado de derecho como lo es el derecho a la huelga. Por otro lado, el derecho natural busca que la estructura social y política del estado se mantenga y no se principie nuevas condiciones de derecho. En palabras de Benjamin (1999): "La violencia como medio es siempre, o bien fundadora de derecho o conservadora de derecho" (p.

32). Desde todo ángulo, la violencia va a significar ruptura, exclusión de uno de los polos enfrentados hacia el (re)establecimiento de un orden social. Es por ello que, para el derecho positivo, la violencia es un medio para alcanzar fines justos; para el derecho natural, esos fines le son indiferentes y se focalizan en el uso de los medios de su antagonista. Así mismo, para el derecho natural, justificar los medios para velar por los fines que considera necesarios es guiarse en cuanto a ley. Cada referente busca legitimar sus medios a partir de la justicia de sus fines. Es, precisamente, en esta disyunción cuando la violencia se desata y el ejercicio de poder ocasiona acciones y reacciones producto de la disociación de perspectivas.

Sobre esta última afirmación, observamos que no solo la disimilitud de perspectivas es la que ocasiona violencia, sino también la imposición de un poder en nombre de un referente mayor: pueblo o estado. La manifestación de la violencia puede ser entonces la respuesta a una fuerza renovadora en donde se dinamiza, de todos modos, un nuevo derecho, sin que eso signifique que algunos de los polos hayan sido beneficiados. Benjamin (1999), al respecto nos dice:

La función de la violencia en el proceso de fundación de derecho es doble. Por una parte, la fundación de derecho tiene como fin ese derecho que, con la violencia como medio, aspira implantar. No obstante, el derecho, una vez establecido, no renuncia a la violencia. Lejos de ello, solo entonces se convierte verdaderamente en fundadora de derecho en el sentido más estricto y directo, porque este derecho no será independiente y libre de toda violencia, sino que será, en nombre del poder, un fin íntima y necesariamente ligado a ella. (p. 40)

De acuerdo a la cita, concluimos que poder y violencia no son conceptos disociados; mayormente, son dos planos de un mismo cuerpo y su manifestación

se desentraña de diversas maneras dependiendo de la fuente de donde emerge y hacia dónde se dirige. Cuando se establece un orden entre las partes escindidas no se garantiza la condición de igualdad, pues es el derecho fundado mismo el que establece una violencia latente para su conservación. La misma estructura de poder se mantiene inherente al estado de derecho, aunque con variaciones y matices distintos que no complican su lógica y que pueden dar pie a nuevas confrontaciones. La siguiente cita lo explica:

(...) a la larga, toda violencia conservadora de derecho indirectamente debilita a la fundadora de derecho en ella misma representada, al reprimir violencias opuestas hostiles. (...) Esta situación perdura hasta que nuevas expresiones de violencia o las anteriores reprimidas, llegan a predominar sobre la violencia fundadora hasta entonces establecida, y fundan un nuevo derecho sobre sus ruinas. (Benjamin: 1999, p. 44)

Benjamin nos explica que la fuerza dinamizadora de la historia ha sido la violencia. Sean o no los medios legítimos o los fines justos, la violencia engendra ruinas que se levantan en el tiempo, pero donde mantienen las posiciones establecidas entre quienes detentan el poder y los que la buscan, entre la imposición y la resistencia.

Hemos hecho referencia, principalmente, a dos autores importantes para explicar la violencia: Johan Galtung y Wálter Benjamin. El primero nos refiere los tipos de violencia según la aplicación de las diferentes formas de poder: visibles o invisibles. El segundo, nos señala que la violencia se instaura en el encuentro de dos fuerzas antagónicas que se friccionan ya sea por la fundación o por la conservación del derecho. A ambas propuestas, en razón a una explicación más didáctica, las estableceremos en un plano de dos líneas secantes. La propuesta de Galtung la estableceremos en una línea horizontal, pues las formas de

violencia explicadas por este autor se posicionan en base a lo dimensional, desde los actos perceptibles (objetiva) hasta los tácitos (estructural y cultural). A la propuesta de Benjamin la posicionaremos en una línea vertical, pues para este pensador la violencia enfrenta dos fuerzas antagónicas que han recrudecido la historia dialécticamente y que se diferencian por el ejercicio del poder en función a medios y fines justos (o necesarios).

La violencia es, entonces, la confrontación de fuerzas que gozan de condiciones y posiciones opuestas. Una fuerza es hegemónica y la otra, resistente, subalterna (a veces abyecta). La primera tiende a la invasión de la subjetividad del otro a través de diversos medios directos o indirectos; la segunda, soporta pasivamente o reacciona con fuerza. Ambas mantienen un lugar en el tiempo, forman parte de la historia, una historia que ha sido escrita principalmente por los primeros: la lógica de quienes manejan los hilos del poder. En situaciones de reacción mediante la fuerza por parte de los segundos, se aplica la violencia directa para establecer una nueva estructura, quizá un nuevo tipo de violencia estructural que replantee la lógica del poder y, por lo tanto, se asiente una nueva forma de violencia cultural. En este sentido, la violencia, cualesquiera sean sus medios o fines, genera fricciones de dominio y descalabro social de uno sobre otros a través del tiempo en la cual la memoria es la principal evidencia de los estragos.

Nuestra propuesta de análisis sobre el discurso de la violencia en la novela *Rosa Cuchillo* se basará en el diseño de este esquema, pues los diversos puntos en donde coincidan ambas líneas en la representación narrativa darán pie al

establecimiento de una memoria colectiva que registre los hechos de fricción y sus secuelas particulares a modo de depósito de la memoria.

CAPÍTULO III

ROSA CUCHILLO: MEMORIA Y VIOLENCIA

En el segundo capítulo hemos estudiado la implicancia existente entre la literatura y la memoria desde diferentes frentes teóricos, para así demostrar que en el tejido textual de una narración se puede depositar el discurso de la memoria colectiva de un sistema social. Cada disciplina investigada (Neurociencias e Historiografía) que aborda la memoria como objeto de estudio o como suministro de su discurso ha concluido, coincidentemente, que la memoria participa de la formación de los sujetos culturales y que a través de ella la identidad de un ser individual o de una colectividad social se construye a través de las experiencias vividas y compartidas y que estas van trazando el sendero que se ha de vivir en el futuro.

Luego, analizamos la relación entre la memoria y el discurso literario y la facultad que tiene el texto narrativo para ser depósito de la memoria de la cultura desde un sentido estético. Demostramos que la memoria colectiva es un discurso que se incluye a través de una heterogeneidad de voces en una construcción textual, la cual busca representar una realidad determinada. Por último, examinamos los flujos de poder que emana de la memoria, haciendo un recuento temporal de cómo ha sido manipulada y domeñada por los centros hegemónicos y de la manera en que ha sido utilizada como resistencia, precisamente, por quienes son subalternizados.

Así mismo, nos adentramos en el estudio del paralelo existente entre la memoria y el olvido en su relación intrínseca con los conceptos de justicia e identidad, explicando que los primeros han sido objeto de usos y abusos, según los propósitos personales y políticos de quienes las utilizan con el fin de ejercer influencia sobre los demás.

En este tercer capítulo, abordaremos directamente el estudio de nuestra novela, aplicando los conceptos de memoria y violencia esgrimidos párrafos atrás. Realizaremos un balance analítico para corroborar nuestras hipótesis dando cuenta de las diversas memorias que alberga el universo diegético de la novela, su articulación conflictiva y las propuestas que cada fragmento esboza respecto a la violencia sufrida en un periodo de nuestra historia republicana. Así mismo, demostraremos por qué *Rosa Cuchillo*¹³⁷ puede ser considerada como un lugar de la memoria, es decir, un objeto estético cultural en donde se deposita la memoria colectiva del conflicto armado interno desde una perspectiva plural y andina.

Hacia el final de la tesis, esbozaremos algunas presunciones interpretativas que surgen del análisis del flujo de la violencia ejercida y representada; propuesta e impuesta por diversos actores sociales hacia diversos escenarios concretos y simbólicos, que consisten en la evidencia de una proyección paradójica de un discurso concluyente de la No violencia, la cual deriva, a su vez, en una propuesta de discurso ideológico decolonial.

¹³⁷ En adelante, citaremos a la novela *Rosa Cuchillo* con las iniciales de RC.

3.1. DISCURSOS DE LA MEMORIA COLECTIVA

En el flujo narrativo de *Rosa Cuchillo*, diferentes personajes, entre principales y secundarios, construyen la representación del CAI, no solo en base a las vicisitudes vividas que los distintos narradores enuncian en el tiempo de la historia¹³⁸; sino también, desde la evocación de sus recuerdos en diferentes situaciones.

Rosa Cuchillo es una novela polifónica conformada por una red diversa y dispersa de voces y memorias. Los narradores, tanto heterodiegéticos como homodiegéticos, dan cuenta de los recuerdos de los personajes a través de los cuales se puede complementar la comprensión de la diégesis planteada y de las motivaciones personales de estos para la realización de sus acciones. Entendemos también que estas voces están cargadas de intenciones, emociones y pensamientos que se articulan en una red discursiva propositiva sobre el CAI. Las diferentes voces contienen diferentes memorias que son una fuente de experiencias desde donde emana la energía que los lleva *hacer y ser*, en la realidad representada, una posición, un ángulo y una perspectiva frente al mundo diegético de la novela.

Esta diversidad de memorias configura líneas discursivas semejantes, complementarias y antagónicas entre sí, a través de las cuales se entrecruzan un mosaico de voces, en donde se pueden reconocer no solo experiencias

¹³⁸ Es preciso señalar que nos referimos al tiempo de la historia como “la duración de los supuestos sucesos de la narración” (Chatman, Seymour: 1990, p. 66), es decir, el proceso lógico y lineal de las acciones que pueden ser inferidas por el lector. Su contraparte complementaria es el tiempo del discurso que surge del orden de presentación de la historia, no necesariamente lineal, pues esta podría estar quebrada o alterada (Valles C: 2008, pp. 202 – 203), según la disposición del autor.

personales, sino también posiciones ideológicas sobre la historia del Perú, concepciones disímiles respecto a acciones insurgentes y contrainsurgentes y una versión mítica de los hechos históricos. Esta última es transversal a diversos actores¹³⁹ de las consideraciones anteriores.

Un claro ejemplo de lo estipulado es la presencia de una diversidad de voces que sintetizan los diferentes episodios del CAI, los cuales están manifestados entre las páginas 133 y 136 de la novela. A pesar de que las diferentes voces son enunciados inconclusos que forman parte de diálogos inexistentes, es decir, cortados o fragmentados en un nuevo todo discursivo, nos dan cuenta, a través de ese caos de alocuciones incompletas, del devenir histórico de la realidad peruana de la década del 80 en relación al CAI. Leamos el siguiente fragmento:

... la lucha de las dos líneas, compañero...
 ... su responsabilidad en la matanza de los penales...
 ... pero la muchacha se tocó de nervios y ...
 ... nosotros los yana umas con nuestro comándante Huayhuaco...
 ... primero contra Belaúnde, después contra García...
 ... después fuimos a emboscar a los soldados... a mí me...
 ... en Uchuraccay luego de la masacre de los periodistas...
 ... le cortó ambas orejas, seccionándole...
 ... ¡basta de sentimentalismos! Dijo la camarada...
 ... aprista Melgar con lentes ahumados... Percovich y Mantilla...
 ... la línea oportunista de derecha...
 ... fosas comunes en Pucayacu, en Pomatambo, Accomarca, Cayara...
 ... tú te llamas Ruth, es tu nombre de guerra...
 ...y aunque la felicitábamos, ella lloraba...
 ... prendí la mecha con mucho miedo, pero lo...
 ... el general Noel, jefe de la zona de emergencia...
 ... pedían dinero en nombre de los terrucos...
 ... el comité central lo respaldó por entero...

¹³⁹ El actor es un concepto que trasciende al de personaje debido a que puede contener sentidos psicomorales en el mundo representado y a su vez representar personajes tanto individuales, colectivos, figurativos o conceptuales (Valles C: 2008, p. 164).

...¡Bajen ese trapo rojo!, dijo el teniente... nosotros...
 ... ¿Narco Huayhuaco? ... yo no...
 ... violamos a las terrucas, después lanzamos granadas...

(RC, pp. 134 – 135)

Este conjunto disperso de voces es emitido por sujetos que se encuentran sumergidos en agua helada entre unos carrizales y que se cofunden con el sonido de sapos. Cerca, caminaban Rosa Cuchillo y su guía, Wayra, quienes los escucharon en su larga caminata hacia el Hanan Pacha.

Este entramado de alocuciones es emitido sin un contexto específico que sea identificable; sin embargo, en su reunión, da cuenta de diversas situaciones y periodos del proceso de la guerra interna desde la posición militar, senderista y campesina. Todas estas se reúnen sin guardar relación una con la otra, como fragmentos de diálogos perdidos en donde se mencionan nombres y lugares del mundo fáctico a través del cual dan cuenta de su temporalidad y su particularidad como memoria colectiva del mundo representado.

A continuación, proponemos cuatro líneas interpretativas de la memoria sobre la violencia en el Perú (re)presentados en *Rosa Cuchillo*. La manera en que estas se actualizan como lente para conocer la realidad peruana nos permite afirmar que la novela propone cuatro discursos de la memoria de diverso alcance y contenido, que se entrecruzan en diversos planos para simbolizar discursos de la memoria colectiva sobre la violencia del CAI.

3.1.1. MEMORIA PERSONAL

En el proceso de la novela, no solo las acciones de los personajes en interacción con otros constituyen la construcción de su historia; existe un factor determinante que refuerza las motivaciones más sustantivas de los personajes e, incluso, intensifica las emociones que se representan en el tiempo presente de la narración y que complementan y, hasta cierto punto, justifican la realidad personal de los mismos. Este factor es el relato de sus experiencias pasadas, es decir, el uso de la memoria episódica. La narración de sus memorias personales constituirá el antecedente directo del estado presente de sus vidas. Sin caer en el facilismo de la dicotomía causa–consecuencia, podemos afirmar que sus recuerdos relatados forman parte del conglomerado de experiencias que ubican a los sujetos dentro de un marco social determinado y en una posición particular frente a las fuerzas estatales.

Para esclarecer este punto, describiremos y explicaremos el relato de los recuerdos que realizan diferentes personajes de la novela en distintos momentos de la historia, los cuales pertenecen a diferentes frentes de la realidad representada. Evidenciaremos sus posturas a través de la categorización de su lugar en el mundo diegético como sujeto campesino (andino), sujeto senderista y sujeto militar, quienes, a su vez, abrirán el escenario de una realidad en donde viven sus dramas personales y colectivos.

3.1.1.1. SUJETO CAMPESINO (ANDINO)

Son los personajes que en mayor cantidad manifiestan sus recuerdos a otros, tanto para dar a conocer sus vivencias pasadas a modo demostración de sus

padecimientos en un contexto social adverso, como para sostener su identidad individual. Nos centraremos en la memoria de las vivencias personales de Rosa Cuchillo y de Mariano Ochante, quienes en varios momentos de la historia comentan el recorrido de sus vidas: Rosa a otras personas en el mundo de los muertos y, Mariano, a través de un largo monólogo, en el mundo de los vivos.

Rosa, en su largo peregrinar rumbo al Hanan Pacha, se encuentra con diversas personas, algunas de ellas a quienes conoció en vida. Todas ellas comentan sus vivencias pasadas, el lugar que ocuparon en el mundo, sus alegrías y padecimientos, así como la manera en que encontraron la muerte. Existe interés por el develamiento de la vida pretérita con el fin de legitimar la vida en la tierra en aras de mantener la identidad después de esta. Presentamos algunos ejemplos citando fragmentos de la novela:

“Soy Fidencio Ccorahua, allko –respondió-, del pueblo de Soccos. Morí rodándome por una pendiente cuando sigueteaba a mis vacas en plena tormenta” (RC, p. 14).

“En vida mi nombre fue Teódulo Huarca, mamita. Fui cargador en los mercados y en la estación del Cuzco. Mucho me gustaba tomar mis tragos. Morí alcoholizado” (RC, p. 16).

“Yo, Mañuco Julca, de Uchuraccay, más conocido como Iquichano, no me arrepiento de haber matado terrucos como cancha, a hachazos y machetazos, cuando estos, después de haber llegado a la hacienda San Antonio y haber victimado a golpes a los patrones, nos obligaban a los campesinos a formar todos los días para hacer ejercicios, y solo porque uno de nosotros dijo, Yo haciendo ejercicios no gano nada, tengo mujer e hijos, necesito trabajar; solo por eso, y porque se salió de la formación para irse a su chacra, fue que lo agarraron los terrucos, (...)” (RC, p. 137).

Cada uno de estos personajes, hacen un breve recuento de quiénes son, qué hicieron y, en algunos casos, cómo murieron. Su memoria personal es transmitida como testimonio de su vida terrena para dejar constancia, en la memoria de los otros, acerca de su existencia e identidad.

Rosa Cuchillo también recuerda y narra su vida personal a otros personajes. En el cerro Auquimarca se encuentra, primero con su madre y, luego, con su padre. A la primera le narra cómo es que perdió la vida y las circunstancias en que vivió luego de la muerte de ellos, sus progenitores. A través de este diálogo a través del cual aflora la memoria personal de Rosa Cuchillo, podemos conocer sus vivencias que se desarrollan entre la muerte de sus padres y su primera gestación. Rosa les relata de que luego de que murieran en el terremoto del 70, se retiró a vivir a una choza que tenían en la jalca, pues muchos hombres entre jóvenes y adultos, solteros y casados, la cortejaban, siendo mal vista por otras mujeres. Es allí, donde, para defenderse, ahuyentar a los malos espíritus y a las malas intenciones de los hombres, colocaba un cuchillo en el centro de una cruz dibujada en el suelo. Gracias al cuchillo es que pudo contener por la fuerza el intento de abuso de dos hombres: Lorenzo Taipe y el Pajla Bolo, por lo que la gente le atribuyó el apelativo de Rosa Cuchillo. Dejaron de llamarla Rosa Wanka.

Le relata también cómo es que fue convencida por el taita Pedro Orcoco, el dios de la montaña que daba protección a su pueblo, para dejarlo entrar en su choza. Luego de ello, comenta que desistió irse con él a su palacio, aun cuando había quedado embarazada. Fue por esos tiempos en que Domingo, quien será su esposo y padre de su segundo hijo, la cortejaba aceptando criar al hijo de Rosa,

Liborio, como suyo. Las consecuencias de ello fueron una fuerte sequía y la baja reproducción de los animales en el pueblo.

Todo relato tiene un receptor, un sujeto con quien conectarse y en quien depositar los recuerdos para situar con él una relación dialógica de identificación y coidentificación. Relatar los recuerdos es reescribirse en los relatos de los otros e instalar en sus memorias una nueva configuración del significado de lo colectivo. Rosa nos relata su historia a través del relato a su madre. Es su voz en primera persona quien da cuenta de sus pasos en el panteón andino, por lo tanto, son los diversos otros los receptores indirectos del relato. Consideramos que la elección de la madre como receptora directa de los recuerdos de Rosa es una estrategia discursiva, para que el(los) narratario(s) se circunscriba(n) en su referencia emocional, pues al (re)conocer, ella, las vivencias de su hija, también reconozcan las posibles sensaciones que siente la escuchante en el momento del relato, con el fin de generar un ambiente de interidentificación de la memoria.

Por otro lado, Mariano Ochante, quien herido de bala por los senderistas es atendido por doña Emilia Achahuanco, vierte sus recuerdos en un extenso monólogo mientras se encuentra escondido a la espera de recuperar su salud. En esta parte de la tesis solo nos abocaremos a comentar y explicar la evocación que hace de su vida pasada y no de su lugar trascendente en el mundo diegético de la novela, pues esta será abordada en líneas posteriores.

Mariano Ochante narra, desde su convalecencia, la historia de su vida. Su monólogo se despliega a nivel de conciencia; él mismo es su propio narratario,

su otro-sí mismo que se lamenta de su presente. Él es emisor y receptor a la vez en el íntimo espacio de sus pensamientos. Busca conectar su pasado al presente como una cadena de sucesos tristes que no acaban, que se prolongan e intensifican debido a la soledad en que vive. Por ejemplo:

Ay, taitito, mi vida siempre ha estado llena de sufrimientos. Era niño todavía cuando mi taita nos llevó a vivir a la hacienda Pomacocha... Allí él era colono... Por un pedacito de terreno que le dieron para su cultivo propio tenía que trabajar casi todos los días de la semana para la hacienda... Lo más grave era que si faltaba un día de trabajo le eran descontados todos los demás días trabajados durante la semana... (RC, pp. 80 – 81)

Es claro observar el lamento con el que inicia el recuento de su vida. Su historia nos recuerda los argumentos planteados por la narrativa indigenista en donde los hacendados abusaban de los indios para su beneficio personal y les causaban diversos tipos de males ante cualquier forma de resistencia.

En lo que sigue del relato, Mariano narra que, mientras su padre trabajaba para el hacendado, su madre y él, a pesar de su corta edad, tenían que trabajar en su propia chacra. Cuando deciden dejar la chacra del hacendado para regresar a su pueblo, este les dice que aún no han pagado su deuda y que por lo menos deberían trabajar un año para él. Los envía a la hacienda que tenía en un lugar llamado Tarapucro, el cual, aparentemente, compensaría todos sus esfuerzos por ser una hacienda cómoda y rica en frutas, incluso su hermana mayor fue con ellos a vivir con su familia. Sin embargo, todos cayeron enfermos y murieron uno a uno debido a que la zona estaba infestada de un mosquito que producía paludismo. Él sobrevivió. Después de un penoso retorno a su pueblo fue recibido y acogido por su padrino. Posteriormente, se enamoró de una muchacha llamada

Cristina quien también le correspondía, pero fue rechazado por su familia cuando este, junto a su padrino, la pidió como esposa. Ante esta respuesta, se fue a vivir y a trabajar a la puna, luego se comprometió con una mujer viuda quien le fue infiel. Desde ese momento, manifiesta, se ha quedado solo.

Ambos, Rosa y Mariano, relatan su pasado, sus vivencias cargadas de penas; la primera, a un receptor identificable en el mundo de los muertos: su madre; el segundo, a sí mismo, en el mundo de los vivos. Son dos formas de rememorización que implican, para la primera: una forma de liberación, un descargo de los recuerdos tristes para encontrar un poco de tranquilidad¹⁴⁰; para el segundo: un modo de consuelo, pues la circunstancias en que se encuentra solo era un momento más en una vida prendida de sufrimientos.

3.1.1.2. SUJETO SENDERISTA

Los recuerdos personales de los sujetos senderistas representados en la novela nos revelan el porqué de su adhesión a este movimiento armado insurgente. Las motivaciones fueron distintas y tomadas como un sacrificio en nombre de la revolución, en la cual sus deseos individuales se disolvían en la misión colectiva que su organización político-militar demandaban de ellos. Este sujeto subversivo nos revela, a través de sus recuerdos, la contraparte humana y sensible de su ser, lejos de las acciones de venganza y muerte que implantan en su largo batallar por los pueblos andinos.

¹⁴⁰ Rosa Cuchillo se encontró también con su padre luego de narrar su vida a su madre y vivió un momento agradable con ellos; nos dice: "Gratos momentos pasamos ocupados en revivir nuestros recuerdos (...)" (RC, p. 43)

Los breves momentos en que nos revelan su memoria personal y el relato de los mismos a los otros, nos muestran dos tendencias: una explícita y una implícita. La explícita consiste en convencer a los revolucionarios nóveles acerca de la importancia de la lucha y del compromiso que deben asumir más allá de lo que sacrifican. La implícita tiene como objetivo mostrar el otro rostro del revolucionario, el lado humano que los emparenta a los demás, aunque subordinado a sus convicciones políticas.

El primero en narrar los episodios de su vida pasada fue Nieves Collanqui, llamado también camarada Santos. Da a conocer parte de su pasado a Liborio para convencerlo a unirse a Sendero Luminoso y así demostrarle que enrolarse al ejército revolucionario no es solo un sacrificio, sino también una responsabilidad ética con su circunstancia y de su pueblo. Le dice:

Mira, oye de nuevo la voz de Santos, mi taita era también como tú: negociante. Recorría los pueblos llevando y trayendo ganado. Hasta que por fin pudo comprarse unos terrenitos. Ahí surgió el lío con otro, poderoso, que era casi dueño de toda la región. Para defenderse judicialmente y evitar que le quitaran su pequeño fundo, tuvo que vender un toro. Sin embargo, ese toro fue a dar a manos de los jueces y perdió la chacra. Poco después moría de una manera extraña y oscura victimado de un balazo. Mi madre tuvo que vérselas entonces como sea para criarnos a mí y a mis hermanos... Pero basta, basta de historias tristes, camarada. El pasado debe ser barrido con la histórica lucha que nuestro pueblo ha decidido librar en el presente. (RC, p. 22)

Observamos un halo de nostalgia en este discurso claramente intencional, interrumpido abruptamente por el convencimiento de la necesidad de aplicar acciones armadas. Entendemos que la adhesión de Santos a Sendero Luminoso parte de una experiencia de injusticia contra su familia. Existe entonces un ajuste de cuentas que debía cobrarle a la justicia formal, pues la realidad política y

social de los tiempos de su niñez no solo lo dejó huérfano de padre, sino también provocó que su madre se enfrentara sola a la vida junto a sus dos hijos.

Así mismo, un segundo personaje de la novela que también relata su vida fue la camarada Angicha. Ella cuenta sus experiencias a los camaradas recién adheridos a Sendero Luminoso, quienes la escuchan con atención. Aunque el relato es expuesto por el narrador homodiegético que enfoca a Liborio como punto de vista de la narración, este sugiere que se ha realizado en un contexto de confraternidad y confianza. Esta es su historia divulgada:

Hace dos noches no más les conté algo de su vida. Sus padres eran pequeños propietarios de tierras en su pueblo, y haciendo un esfuerzo la enviaron a estudiar secundaria en Ayacucho. Cuando cursaba el último año en el colegio Guamán Poma de Ayala fue reclutada para Sendero Luminoso por el propio Abimael Guzmán o camarada Gonzalo, quien era profesor en la Universidad y alto dirigente comunista. De este modo fue que hizo huelgas con sus compañeros contra la dictadura de Morales Bermúdez. Riendo les contaba: Íbamos de colegio en colegio sacándoles para protestar por la nota once que nos querían poner como desaprobatoria. Cuando venían los guardias los enfrentábamos a piedras mientras gritábamos consignas insultándolos.

Ya como universitaria hizo trabajo político en los alrededores de Huamanga, sobre todo en el valle de Pongora, donde ayudó en la creación del Frente de Pequeños Agricultores. Allí tengo mi ahijada y mis compadres, les conté divertida, y para mi cumpleaños, que ya se avecina, a ver si me acompañan.

(RC, pp. 43 – 44)

Observamos que, a diferencia de Santos, no hay ningún sentimiento de nostalgia en sus recuerdos narrados, más bien, sí convicción y cierta dosis de simpatía. No menciona ninguna circunstancia que lamente respecto a su familia o algún enfrentamiento con alguna personalidad que ostente poder. Menciona que fue reclutada por Abimael Guzmán y desde ese momento se desarrolló su espíritu

insurgente, como, por ejemplo, hacia algunas medidas del Estado como es el caso de la nota once. Entendemos, entonces, que su adhesión a Sendero Luminoso fue por convicción política, por convencimiento personal hacia una postura ideológica propuesta por el mismo que la incorporó a este movimiento.

Por otro lado, los recuerdos de estos personajes nos muestran, como mencionamos líneas arriba, el lado sensible de sus vidas, el aspecto individual de sus sentimientos y, a la vez, semejante a otros, qué debieron sacrificar por aquello que consideraban más trascendente, desafilándose así de sus seres queridos. Por ejemplo, el camarada Omar, quien siempre mostró ecuanimidad, convicción y seguridad en sus palabras y acciones, incluso sangre fría para aplicar los ajusticiamientos, antes de morir se lamentó de no despedirse de su novia; también, el camarada Santos, se afligió por no abrazar por última vez a su hija, quien lo esperaba en casa.

- Me hubiera gustado despedirme –dice Omar con la voz entrecortada haciendo una mueca que intenta ser sonrisa- ... de mi novia huamanguina... a quien... a quien dejé por seguir... este otro destino.
- Y yo –dice Santos, sintiendo que sus pocas fuerzas le abandonaban- hubiera querido abrazar por última vez a mi hijita Nataly... quien debe estar aguardándome allá en mi casita de... (RC, pp. 198 - 199)

Todos ellos evidencian un presente y un pasado, pero acaban en la novela sin un futuro. Todos muestran convicción, dureza e inflexibilidad; sin embargo, sus memorias los devuelven al espacio de la subjetividad y, por ende, al de los sentimientos individuales. El desarraigo personal que los alejan de sus seres queridos no evita que sus memorias se actualicen, ya sea al servicio de sus convicciones o para dar sentido a sus últimas fuerzas. Así mismo, nos permite

conocer el origen de sus adhesiones al partido que siguen; uno, por la injusticia sufrida en el pasado; otro, por la ideologización recibida por parte de un sujeto a quien se le adjudica cierta autoridad moral e intelectual.

3.1.1.3. SUJETO MILITAR

Observamos que la novela no presenta personajes militares que recuerden algún pasado personal externo al fuero castrense. Las voces que aparecen en el mundo representado son de distinto orden y aparecen en instancias diferentes de la estructura narrativa: el narrador homodiegético, representado por un infante de marina; dos militares subalternos que en el ukhu pacha huyen de unos seres llamados ollkaiwas¹⁴¹, así como algunas voces dispersas en el conjunto de otras voces ya citados en párrafos atrás. Estas voces podemos clasificarlas desde el punto de vista de su intervención en el mundo representado: el primer nivel, la del narrador homodiegético testigo, relata las acciones de su grupo militar en base a diversos episodios que dan cuenta de sus intervenciones contra las fuerzas subversivas. Sus recuerdos están sesgados por un pensamiento castrense que invade de violencia su lenguaje tanto en las acciones de guerra como de tortura:

Luego de abusarla, la dejaron cuarentidós horas totalmente desnuda. En seguida, vinieron los interrogatorios, las torturas. Por más que le metíamos corriente en los senos, en la vagina, la terruca no hablaba. (RC, p. 256)

Sus recuerdos solo tienen apertura a la captación y la generación de violencia. Esta es una memoria reciente que goza y presume el lado de la guerra en que

¹⁴¹ Seres míticos andinos mitad perros y mitad humanos

se encuentra sin ningún atisbo de compunción. Glorifica sus recuerdos sobre la transgresión del cuerpo femenino y la muerte producida a los senderistas.

En un segundo nivel se encuentran dos marinos que en el ukhu pacha se lamentan escondidos de haber formado parte de entrenamientos militares en donde debieron sacrificar a las mascotas que cuidaron con mucho afecto. Los perros que criaron desde que eran cachorros representaban el único espacio de sosiego que tenían después de una dura jornada de preparación militar. Matarlos con sus propias manos y beberse su sangre, para luego bailar y demostrar alegría, fue un ejercicio que contribuyó con el forjamiento de un temple para aplicar y tolerar el horror.

- Y la orden desgraciada fue que había que colocar nuestros perros a cincuenta pasos al frente, volver a su emplazamiento, recibir el puñal que te alcanzaban, avanzar hacia tu animal, destriparlo y regresar trayendo entre tus dientes su corazón vivito
- ...
- Y lo peor fue que ahí no quedó todo. ¿Te acuerdas que después pusieron música y pobre de aquel que no bailara y no aparentara estar alegre?
(RC, p. 122)

El diálogo a través del cual relatan los sucesos mencionados es escuchado por Rosa Cuchillo y Wayra quienes, sin que se percaten los marinos, estaban cerca de ellos. Sus mascotas los perseguían, guiados de los ollkaiwas, para insertarles en sus cuerpos su melancolía y sentimiento de culpa y así poder salvarse. La persecución no acaba o, en todo caso, no se narra en la novela; los marinos permanecen huyendo, no sin mostrar congoja, resignados a su suerte.

En un tercer nivel se encuentran algunas voces que forman parte de un conglomerado de enunciados inconclusos cuyos personajes no son identificables, pero que revelan su lugar en el CAI. Estas voces, que ya citamos al inicio de este subcapítulo de la tesis, no revelan episodios o sucesos como los estudiados anteriormente, sino buscan complementarse a las demás voces para instalar un repertorio de memorias segmentadas, opacadas y apagadas antes de ser, en su construcción, una memoria terminada. Citamos, específicamente, las voces que colindan con el discurso militar:

- NOS DECÍAN cachacos robagallinas, rateros, abusivos...
- ... se llenó de rabia: ahí mismo organizó una patrulla...
- ... el general Noel, jefe de la zona de emergencia...
- ... no te rosquetees, decía el teniente, dispara...
- ... fueron aniquilados más de ochenta, eso fue lo real...

(RC, pp. 133-135)

Estas voces nos refieren recuerdos de violencia, ya sea por usurpación de los bienes ajenos, como por los asesinatos dirigidos por las altas esferas militares en zonas de emergencia en donde ellos eran la máxima autoridad.

La novela presenta la memoria militar desde una corriente de violencia, ya sea porque la esgrimen contra los otros, en el mundo de los vivos, o porque huyen de ella, en el mundo de los muertos. Las culpas se pagan tarde o temprano y quienes se encargan de exigirlo serán las propias víctimas de la vejación. Sin embargo, es importante remarcar lo siguiente: el oficial de marina, quien narra los sucesos de violencia en el ande desde la perspectiva criolla y militar, no muestra en ningún momento alguna actitud de contrición; sin embargo, los

marinos subalternos, sí. Estos últimos están emparentados con el mundo andino por lo que sufren, en el panteón andino, los estragos de sus acciones en vida bajo la lógica de esta cosmovisión¹⁴². Al final, el victimario es víctima del Otro, por insertarse a la lógica de un espacio cultural que no es, totalmente, suyo.

3.1.2. MEMORIA POLÍTICO-MILITAR

La novela evidencia diversas voces que, desde distintos referentes culturales, representan la memoria política del mundo andino en el periodo del conflicto armado interno. Se modelan los resortes de un poder que intenta someter no solo a la fuerza subversiva, sino también al mundo campesino, legitimados por la ley del estado; así mismo, nos muestra los mecanismos del ejercicio de la fuerza, su *modus operandi*, a fin de establecer un tipo de justicia alternativa que satisfaga su demanda de goce.

Entre estas voces tenemos a un grupo de enunciados inconclusos que ya hemos citado líneas arriba, según los aspectos tratados anteriormente, y que en este plano ofrecen una idea de cómo ha sido el proceso de la guerra interna y el conjunto de decisiones tomadas en el ámbito político. Es preciso señalar que se advierten nombres que forman parte del mundo fáctico que contextualizan las acciones e informaciones expuestas.

- ... habló del cretinismo parlamentario de la izquierda...
- ... campo el teatro principal de las acciones...
- ... su responsabilidad en la matanza de los penales...

¹⁴² Observamos que ningún personaje proveniente del mundo criollo está presente en el panteón andino. Consideramos que cada sujeto virará, al morir, hacia el mundo al cual pertenece, según su cosmovisión, y recibirá los respectivos castigos o redenciones que sus propias leyes le tiene deparado.

- ... primero contra Belaúnde, después contra García...
- ... aprista Melgar con lentes ahumados... Pércovich y Mantilla...
- ... García Pérez le dio su pistola...

(RC, pp. 133 – 136)

Elegimos estas voces por ser las más cercanas a la referencia del espacio político del contexto social del conflicto armado interno. El primero alude a una perspectiva emocional de carácter negativo sobre la izquierda política; el segundo, a la información muy conocida sobre el espacio en donde se concretan las acciones subversivas y antsubversivas: el campo; el tercero, a la responsabilidad de un sujeto de poder sobre la matanza de los penales; el cuarto, a la posición contraria a los gobierno de Belaúnde Terry y de Alan García; el quinto, a un parlamentario aprista y a dos ex ministros del interior según el orden de presidentes mencionados anteriormente, y; el sexto, a la acción de Alan García de obsequiar su propia pistola como acto simbólico contra la subversión.

El discurso de la memoria política constata en estas voces la posición de un estado de poder en contra de la izquierda política del momento, así mismo, se encuentra implicada en actos de muertes extrajudiciales, tanto en la ciudad como en el campo, en dos gobiernos diferentes. La apuesta por acabar con la izquierda subversiva lleva a los mismos gobernantes a impulsar cualquier medio que la posibilite a través de actos simbólicos que legitiman cualquier acción legal o ilegal.

Estas afirmaciones las realizamos, pues el contenido de estas voces se relaciona con diversos pasajes de la novela complementando la información vertida. Por ejemplo: el último enunciado inconcluso de la última cita menciona que Alan

García cedió su pistola a alguien. En la siguiente cita, se revela quién fue esa persona:

En Oreja de Perro participé en los operativos que hacía el comandante Huayhuaco, un civil a quien el mismo presidente García Pérez, que sucedió a Belaúnde, obsequió su pistola cuando le oyó decir que él con sus montoneros o <<montunos>> -como nos llamaban también a los ronderos- haría desaparecer a Sendero en unos cuantos meses... (RC, pp. 206 – 207)

Es Mariano Ochante quien relata este hecho como parte de sus recuerdos. Este es un acto que legitima acciones antsubversivas sin importar los medios a utilizar, aprobados tácitamente por el presidente de la República. El lugar que ocupan enunciados como: "...su responsabilidad en la matanza de los penales..." y "... aprista Melgar con lentes ahumados... Pércovich y Mantilla...", los cuales preceden a: "... García Pérez le dio su pistola...", apoyan esta afirmación, pues, estos personajes mencionados tuvieron responsabilidad política en crímenes de lesa humanidad durante los gobiernos de la década del 80¹⁴³. Es por ello que el gesto de obsequiar un arma personal a un líder de ronderos quien prometió acabar con la subversión en poco tiempo muestra la disposición del jefe de estado de legitimar cualquier tipo de acción que alcance este objetivo.

En este contexto, consideramos que, si el arma regalada fuera de las fuerzas armadas o policiales, el sentido del acto sería que el Estado muestra su apoyo logístico a los campesinos en la lucha contra la subversión y, por tanto, los

¹⁴³ Haciendo un paralelo intertextual con el mundo fáctico, la novela actualiza sucesos que han sido recogidos por la prensa o rememorados por esta. Aquí presentamos una visión sintetizada sobre la matanza en los penales en 1986. Revisar: [http:// rpp.pe/lima/actualidad/la-histori-de-la-matanza-en-desaparecido-penal-el-fronton-noticia-392570](http://rpp.pe/lima/actualidad/la-histori-de-la-matanza-en-desaparecido-penal-el-fronton-noticia-392570)

objetivos se ampararían en lo institucional y constitucional. Sin embargo, al ser un obsequio personal, esta acción pierde estas condiciones. Se convierte, al contrario, en un acto populista que considera el fin como legitimador de cualquier tipo de medio. Quien dispare esa arma, es como si lo disparara el mismo presidente, pues los objetivos son los mismos y por lo tanto es permisible cualquier acción, así no se sujete a un marco legal establecido.

No podemos asegurar que ambas voces, la de Ochante y la voz que menciona el obsequio del arma por parte de Alan García, sean las mismas, pero estas se complementan en un marco de información que da cabida a una propuesta política respecto a las acciones antisubversivas. Las diversas voces aglomeradas desde referentes distintos encuentran su correlativo lógico en los relatos de los diferentes narradores de la novela. Son memorias que encajan con otras como fragmentos que edifican un todo y se evidencia, en este caso, como discurso político.

Son dos los narradores quienes nos revelarán la memoria política¹⁴⁴ contenida en *Rosa Cuchillo*: Mariano Ochante y el oficial de la marina. Ambos forman parte de bandos contrarios a Sendero Luminoso, ambos luchan por acabar con la violencia generada por el grupo subversivo, aunque las consecuencias de sus prácticas casi sean las mismas. El primero forma parte de los ronderos y relata sus memorias entre el sueño, el delirio y la vigilia con un estado de salud alicaído producto de un ataque efectuado por senderistas, quienes le dispararon en el

¹⁴⁴ Es importante mencionar que más adelante seguiremos analizando los relatos de Mariano Ochante y del oficial de marina, aunque desde el estudio de la violencia. En el caso del primero, por ser un personaje complejo, también abordaremos su visión del flujo temporal de la violencia de casi todo el CAI.

rostro. El segundo es un alto mando de la Marina del Perú, goza de buena salud y relata los sucesos sin ningún tipo de pesar, mostrando, al contrario, cierto grado de placer por las vejaciones infligidas a quienes considera enemigos. La posición que ambos mantienen es de desigualdad, pues los ronderos son entrenados por los militares, reciben sus armas y obedecen sus órdenes.

En este aspecto, el relato del infante de marina es mucho menor que el de Mariano Ochante, no obstante, es también importante debido a que nos explica que en el mundo militar no solo existe la obediencia sin cuestionamiento al mando superior, sino que existe una especie de continuidad de las prácticas contrainsurgentes aplicados en la historia peruana. Este ejercicio de la violencia, que más adelante será analizado, es rememorado por los oficiales veteranos y relatado a sus subalternos. Se evidencia la memoria de actos que se repiten en diversas generaciones en situaciones de guerra interna; por ejemplo: “A la camarada Angicha, vendada, la subimos a una avioneta para llevarla a arrojar al mar o a la selva, como a Lobatón, dice el comandante, en la guerrilla del 65”¹⁴⁵ (RC, p. 257). En la memoria expuesta existe cierta pedagogía de la desaparición de cuerpos, siempre a partir de una mirada vertical del poder, en la cual el oficial superior, proveniente del mundo criollo, enseña al oficial menor, también del ámbito criollo, cómo ejercer violencia contra los otros; así, en esa escala de mandos, sean los subalterno suboficiales, provenientes la mayoría del espacio andino, quienes apliquen el dolor y la muerte en subversivos o no subversivos sin pena y con gloria.

¹⁴⁵ Para mayor información sobre este movimiento revolucionario de los 60 sugiero revisar el libro *Las Guerrillas de 1965: Balance y Perspectiva* publicado por PEISA, el cual fue escrito por uno de sus protagonistas: Héctor Béjar.

La participación de Mariano Ochante es compleja respecto al (re)conocimiento de todo el proceso de la guerra. En esta parte de la tesis solo abordaremos parte de su relato que se asocia con la memoria política que propone la novela. Este personaje cruza tres momentos importantes desde su aparición que está relacionado con su estado mental y corporal: en un primer instante su voz se revela en la vigilia; en la siguiente, a través del sueño y; por último, en el delirio. Estos estadios dan cuenta de diversos perfiles de su memoria el cual revela conocimiento sobre la estructura política de los mandos militares y civiles.

Mariano Ochante, en estado de vigilia, relata cómo operaron lo militares en su relación con el cuerpo de ronderos comentando la estrategia político militar que tomaron. Esta estaba acompañada de una importante logística de recursos que la complementaba. En primera instancia, se entrenaba a los ronderos, luego, se les probaba en acciones de guerra reales para, finalmente, premiarlos con alimentos usando el nombre de quienes representaban el poder en el país. La siguiente cita es prueba de lo afirmado:

Después entregamos los cadáveres a los sinchis, luego que salieron de sus escondites, desde donde presenciaron la masacre... Acercándose, metralleta en bandolera, nos dijeron, alegres y sonrientes, Así está bien que maten a estos perros... Nos felicitaron y de premio nos dieron en el puesto toda laya de alimentos: soya, azúcar rubia, aceite, harina, repitiendo lo que solían decir otras veces cuando hacían repartimiento, que el presidente Belaúnde nos estaba dando esas cositas para que comamos...

(RC, pp. 181 – 181)

La autoridad militar legitima la masacre, legitimándose, a su vez, por la venia del poder ejecutivo. Usar el nombre del presidente como dador de los necesarios víveres a cambio del cumplimiento del deber significa que los actos cometidos

tenían un propósito adecuado, oportuno y justo. Entonces, observamos que existía, según la memoria de la novela, una pedagogía de la muerte, una estrategia militar que desde el más alto nivel imponía sus redes de control y manipulación de las voluntades de los pueblos para luchar sin ningún límite ético o moral. Por ejemplo, en la siguiente cita, los militares les dicen a los campesinos:

A cualquier senderista que reconozcan o desconocidos que vean por acá hay que agarrarlo y llevarlo al puesto policial de Ocros, nos decía el teniente, y agregaba, los terrucos son ladrones, abigeos, asesinos; quieren apropiarse de sus chacritas, de sus ganaditos; quieren además implantar el comunismo y eso significa que ya no habrá libertad; que les harán trabajar como a esclavos y hasta a sus hijos les quitarán... y por eso era necesario dizque rechazarlos, combatirlos... (RC, p. 180)

Podemos columbrar que entre las estrategias militares estaba el denostar la identidad senderista, separando las acciones de la ideología, el miedo de la reflexión. Incluso, la misión de eliminar al sujeto senderista implicaba arrasar con todo el cuerpo social en donde se encontraba y confundía. La política militar de una facción de las Fuerzas Armadas se constituía de la intención de acabar con todo tipo de sospecha o sospechoso, no atacar a la enfermedad, sino todo el cuerpo, siguiendo claramente el dicho: “muerto el perro, muerta la rabia”.

El ministro de guerra dizque era de la idea que para acabar con la subversión había que matar a senderistas y no senderistas. De sesenta sospechosos que se elimine, había dicho, cuando menos uno ha de ser terruco verdadero... Aconsejó también al Gobierno que trajera también asesores de la marina argentina, ya que esos estaban experimentados en haber hecho desaparecer a los subversivos en su país... (RC, p. 204)

Observamos que la novela revela la memoria de este periodo de nuestra historia, también, a través de los comentarios vertidos en este periodo por parte de

quienes tomaban las decisiones políticas. A propósito, citaremos la respuesta que, en 1983, el ministro del interior, el general Luis Cisneros Vizquerra emite en una entrevista ofrecida a la Revista Quehacer y que ha sido citado por Jo-Marie Burt (2009):

Para que las fuerzas de seguridad puedan tener éxito, tendrían que comenzar a matar senderistas y no senderistas... Matarán 60 personas y a los mejor ahí hay 3 senderistas, y seguramente la policía dirá que los 60 eran senderistas¹⁴⁶

El paralelo de ambas citas nos revela que sí existe una memoria política integrada a la novela que estudiamos. Si es cierto que su autor, Óscar Colchado, se haya documentado para escribirla, lo que la hace trascendente, es que la registra como parte de la voz de uno de sus protagonistas, habitante de la zona que es castigada por la guerra y una de sus víctimas. Es decir, no crea al mismo personaje, el general Cisneros Vizquerra, para que emita el mensaje, sino a una víctima del mismo quien lo actualiza en su memoria cuando su salud está deteriorada, producto de esta misma guerra.

Es interesante observar que la memoria de Mariano Ochante también se activa en sueños¹⁴⁷. Esta información emitida por su conciencia no tiene la misma

¹⁴⁶ Esta cita también le hemos encontrado, aunque con leves variaciones, en el libro *Violencia política y sociedad civil: Historia de la Coordinadora Nacional de Derechos Humanos* de Coletta Youngers publicado por el IEP en el 2003. La cita es la siguiente: "(...) el general Luis Cisneros Vizquerra, llegó a ser conocido por sus descaradas afirmaciones, como ésta dada en una entrevista concedida a la revista QueHacer: "Para que tengan éxito las fuerzas de seguridad, tendrán que empezar a matar senderistas y no senderistas por igual [...] Matarán a 60 personas y quizá tres serán senderistas, pero dirán que las 60 eran senderistas". Cisneros personificó la actitud predominante dentro de las fuerzas de seguridad a lo largo de todo el conflicto: ningún costo era demasiado alto en la tarea de aplastar la subversión, y los principios democráticos y las instituciones eran un estorbo, no una ayuda, para ese propósito". (p. 77)

¹⁴⁷ El sueño se desarrolla en un estado de reposo después y antes de la vigilia en donde se despliegan diversas imágenes que luego muy poco recordaremos pero que se vinculan a nuestras experiencias. Para ampliar esta afirmación citamos: "El sueño se ha definido como un estado de quietud conductual de los organismos, acompañado de una postura de inmovilidad o

naturaleza que aquella que nos brinda en la vigilia, precisamente, porque ambas conciencias no son las mismas, aunque el contenido que se exponen sí tenga íntima relación. Según Allan Hobson¹⁴⁸ nuestra conciencia es distinta en estado de sueño y en estado de vigilia debido a la activación de diferentes neurotransmisores y al comportamiento mismo que sufre el cerebro. Hobson afirma que a través de los sueños se reorganizan los recuerdos en la memoria obtenidos en el día, pues son las partículas (los sueños) que componen nuestra experiencia. Ahora bien, según este científico, los sueños cumplen con tres características fundamentales; María Claudia Munévar, Andrés Manuel Pérez y Eugenia Guzmán (1995) nos lo explican de la siguiente manera:

Hobson ha clasificado las rarezas de los sueños en tres categorías:

1. Discontinuidades, espacio-temporales ("estoy en mi casa, salgo e inmediatamente aparezco en la Universidad").
2. Congruencias¹⁴⁹: "la luna abarcaba la mitad del cielo".
3. Incertidumbres: "estaba hablando con alguien, pero no sabía con quién".

reposo (propia de la especie), con una disminución en la capacidad de responder a los estímulos externos. El sueño forma parte del ciclo sueño-vigilia. Durante la vigilia percibimos e interpretamos los estímulos, por lo que decimos que somos conscientes del mundo externo, interactuamos con él y respondemos a él, incluso modificándolo. En este sentido, estamos equiparando la conciencia con la vigilia con fines operacionales. En tal contexto, la esencia fundamental del sueño es retirarnos de dicha interacción con el ambiente. Esto supone que la interacción cognición-ambiente, considerada por algunos autores como el estado de conciencia, ocurre durante la vigilia, pero no durante el sueño, presentándose entonces un estado de 'inconsciencia' donde la interacción ambiente-cerebro ocurre, aunque de forma disminuida, pero no así la interacción conciencia ambiente". (C.J. Montes-Rodríguez, et al, 2006: pp. 409 - 410)

¹⁴⁸ Citaremos a este importante científico en base a la entrevista que Eduardo Punset realiza en el capítulo 425 del programa de divulgación científica REDES. Se le puede encontrar también en la dirección:

<https://www.youtube.com/watch?v=sEEoWUZpcts&list=PL8CC995ECDAB92375&index=24>

¹⁴⁹ Aunque para precisarlo mejor usaremos el término de incongruencias en el proceso de esta parte de la tesis, pues consideramos que se ajusta más a la descripción que realizaremos de los sueños de Ochante.

Estas extrañezas de los sueños, como las llama el mismo Hobson, se presentan en los sueños de Mariano Ochante a través de los cuales consolida su memoria y nos relata, no solo episodios de la guerra que ya han sucedido, sino aquellos que ya están sucediendo. Su conciencia en la vigilia no reconoce una realidad que sus sueños sí son capaces de deducir: el inicio de las acciones subversivas en la capital. Este último punto lo desarrollaremos en un subcapítulo más abajo.

¿EN AYACUCHO?... ¿El presidente de la República?... ¿El señor gobierno?... ¿Y a qué ha venido pues?... ¡Vaya! ¿A Illaurocancha también viene?... ¿Ese que acaba de llegar es?... ¿El de terno y banda en el pecho?... ¿Y los otros?... ¿Quiénes son los otros?... ¿Sus ministros?... Uno es Huayhuaco, agarrado su <<hechizo>> está marchando a su lado... También el general Noel... lo saluda tocándose la gorra... Da su discurso el presidente... Su cabeza deja de ser de persona y se vuelve de llama... ¿una jarjacha acaso?... Bota fuego mientras habla... (RC, p. 215)

En esta sección de la novela, Ochante nos revela el aspecto altamente retórico del gobierno. La parafernalia que lo acompaña busca sorprender y lo logra, pues la gente va a escucharlo cada vez en más cantidad. Es importante observar que convencer al pueblo de que el poder central está cerca de ellos es solo un paliativo para sus desgracias. Pero le resulta favorable: “La gente ha aumentado, ¡shshsh!, parecen hormigas todavía... Quieren acercarse más y más a darle la mano...” (RC, p. 216), su intención es ganar confianza y adeptos. Lo logra, pero, así como los gana, los pierde. Su exceso de confianza no le permite ver el peligro que lo asecha, solo se insufla el ego y vuela por los aires para continuar con su discurso.

Todos corren... yo también... pueda o no pueda, sintiendo que me duele todo mi cuerpo estoy corriendo... Va a dar ropa, víveres, dicen... Ha pasado un cerro, otro cerro. Está bajando al puente Pampas... los marinos que vigilan la zona se tiran cuerpo a tierra y comienzan a rampar creyendo

que es el enemigo... El presidente desde lo alto les resondra, hace gestos que los otros no entienden... Ha caído al agua... Alegre está que se baña... Nosotros ya llegamos donde se encuentra... ¡Queremos víveres, ropa, armas!, le gritamos... Otra vez se eleva... El viento lo llevan en dirección a Pampas... Subimos por la cuesta de Ocros, entre tunales, cabuyas y cactus... Cansaos cansaos llegamos a Hamanga... (RC, pp. 216 – 217)

Es en este punto en la cual la discontinuidad y la incongruencia se hacen patentes. El volar por los aires, insuflar el cuerpo, alcanzar el otro lado de las montañas en pocos momentos lo demuestran. Con estas visiones que cumple el sueño de Ochante, advertimos que su memoria trasluce el modo en que opera el más alto mando civil y militar del país: solo. No escucha, no consulta ni advierte. El monologismo lo caracteriza, así como la soberbia. Su mejor arma es la oratoria y la generación de expectativas que en el tiempo no se cumplen. Lo acompaña personas a quienes él mismo les cedió poder y quienes lo siguen a todos lados. Ochante es el único que puede ver su rostro, el de jarjacha que expelle fuego por la boca, tal vez porque es su sueño y porque, al haber estado de ese lado del poder, conoce un poco sobre aquello que muestra: solo una mentira que permite el daño a su pueblo, que busca crear esperanza para luego recibir desgracias, que genera expectativa de obtención de bienes necesarios, para luego obtener nada.

Ochante también actualiza su memoria desde el delirio¹⁵⁰, aunque este aspecto es solo puntual a un aspecto; relata su visión de un nuevo viraje en la política

¹⁵⁰ Entendemos el delirio como la percepción tergiversada o alterada de la realidad. El sujeto observador considera que lo que observa es real, a pesar de que las imágenes que cree ver sean absurdas. Para mayor información, revisar la dirección web:
<http://www.definicionabc.com/salud/delirio.php>

peruana, de las pretensiones de un hombre extraño no solo a su cultura, sino también a la historia del país.

... ¿Cómo?... ¿Qué dice usted? ... ¿Un japonés quiere ser presidente? ... ¡Vaya! ... ¿Y me dice que no habló usted? ... ¿Quién entonces... ¿Ese árbol acaso? ... ¿El wanchaco?... ¡Oh!, el wanchako pecho colorado habló... (RC, p. 243)

En su delirio, cree que conversa con su madre y que está viviendo parte de su infancia hasta volver a la actualidad. En su monologismo, identifica que es el wanchako quien ha emitido la información. Esta es un ave considerada en el mundo andino como malagüera, la que ofrece malos designios. Su memoria política militar le permite, en ese estado de alteración mental, reconocer un futuro incierto con signos negativos. Como mencionamos anteriormente, la experiencia permite construir una idea de futuro a modo de predicción lógica sobre los sucesos presentes.

La memoria política-militar que contiene la novela nos muestra la articulación de un poder, en base a diferentes instancias tanto militares como civiles, que no escatima la represión con el objetivo de acabar con la subversión. Los actos simbólicos son imprescindibles para guiar la dirección de la guerra en un proceso de acción pedagógica en que el fin es más importante que los medios y a través del cual se obtiene no solo gloria, sino también goce. Para ello, concentrarse en las acciones de guerra del enemigo, extirpando el pensamiento y las causas que las motivan, buscan deshumanizar al otro senderista, con el fin de eliminar los reparos en el curso de las denuncias. En ese caudal de sentidos, la retórica busca convencer y atenuar las circunstancias difíciles, sin embargo, no es

suficiente, la inoperancia política producto del populismo encarnado en quien representa al Estado solo alarga la guerra y las muertes hasta dar posibilidad de un cambio. Un siguiente momento en que un nuevo poder se avecina, aunque con escasos pronósticos de implementar la justicia.

3.1.3. MEMORIA HISTÓRICA

La ideología puede generar sesgos en la memoria, pues la búsqueda del poder implica la manipulación voluntaria de los discursos políticos hacia la persuasión sobre una línea de verdad. Verdad que cada ángulo de lucha que representa la novela intenta imponer a la luz de sus propósitos y del forjamiento de una identidad colectiva como discurso de poder.

Rosa Cuchillo contiene dos versiones de los periodos históricos que ha atravesado el Perú, dos miradas que intentan insertarse en las conciencias de los otros y sugestionar las coordenadas lógicas con que piensan su pasado histórico. Estas versiones de la historia peruana son: la senderista y la andinairuna, representadas como fuerzas que intentan hegemonizarse como relato de verdad.

El discurso senderista de la historia peruana no solo se circunscribe a las fronteras del país, sino que aspira extenderse como pensamiento universal capaz de incluir la historia del mundo a su ideología: el marxismo, leninismo, maoísmo, pensamiento Gonzalo¹⁵¹ que fuera el único marco lógico racional en

¹⁵¹ El Informe Final demuestra que Abimael Guzmán impuso en el congreso del PCP-SL de 1988 el Pensamiento Gonzalo a la revolución peruana y en extensión a la revolución mundial, cambiando el último término de "... pensamiento guía", instaurado oficialmente en el congreso de 1983, por el de "... pensamiento Gonzalo". En el Informe Final, tomo II, lo expone así: "El I

que se basan las acciones subversivas y las relaciones interpersonales de sus ejecutores.

Para dilucidar mejor este discurso partamos de la convicción senderista respecto a su identidad. Ellos fueron subsumidos a los intereses del partido, cediendo su individualidad al sistema colectivo que planteaba Sendero Luminoso. Han sido manipulados para no cuestionar a sus autoridades, las jerarquías se respetan ciegamente, de lo contrario se paga con la vida. Así mismo, se identifican como guerrilleros, no como terroristas. Están convencidos de que son hombres de lucha que tienen como principal intención liberar a los pueblos de la tiranía del mundo capitalista. La profunda adhesión a estos principios las observamos en la arenga que el camarada Lucho lanza a sus compañeros antes de salir a la batalla:

Compañeros, todos habían dado su compromiso ante el camarada Gonzalo y el partido, reafirmados en la invencible ideología del marxismo-leninismo-maoísmo- pensamiento guía, conscientes de que nuestra integración a las guerrillas potenciará la lucha armada. La sangre derramada heroicamente abonará la revolución. Ocupemos nuestros puestos de combate, cumplamos bien nuestro papel. El plan del Partido sería un brillante éxito, un grandioso hito de la guerra de guerrillas... (RC, p. 88)

El discurso senderista busca orientar las voluntades de los integrantes del partido Sendero Luminoso hacia la entrega incondicional de sus objetivos. Sin embargo,

Congreso del PCL-SL en 1988 se realizó, entonces, bajo el liderazgo omnímodo que Abimael Guzmán fue construyendo dentro del PCP-SL. Así, ocho años después de haber iniciado sus acciones armadas, el PCP-SL realiza este Primer Congreso, en Lima, en 3 sesiones: una primera sesión durante fines de enero y comienzos de febrero de 1988, una segunda en agosto-setiembre de 1988, y una sesión final, la tercera, en junio de 1989. Abimael Guzmán convoca pues a los dirigentes al Congreso partidario en pleno conflicto armado, y cuando consideró oportuno que existían las condiciones para consolidarse no sólo como «jefe indiscutible del PCP-SL», sino para hacer aprobar que «el pensamiento Gonzalo» era la contribución de él a la revolución peruana y, en perspectiva, a la revolución mundial". (pp. 76 - 77)

estos se sostienen y particularizan en una sola persona: Abimael Guzmán. Desde esta visión contradictoria respecto a los conceptos de colectividad o masas y tiranía, es que se expone y se busca enseñar la versión senderista de la historia peruana. A propósito, citaremos el mensaje que expone la camarada Angicha a sus compañeros que, recientemente, se han integrado a la lucha armada:

La tierra había demorado dizque quince mil millones de años, compañeros, para llegar a la luz que era el Partido Comunista del Perú dirigido por el pensamiento guía del camarada Gonzalo, que así se llama, ya sabes, el jefe supremo de Sendero Luminoso. Durante el incanato existieron ciertas tiranías y por eso habían perdido frente ante los españoles. Por primera vez observas que tiene el rostro duro, seco, cerrado, y en sus ojos un extraño brillo de dureza y firme convencimiento. Luego estos, los Españas y sus descendientes, continúa, se apoderaron de las tierras de los naturales, hasta que en 1980 un sol rojo iluminaba el planeta, y ese era el Partido, que iba a iniciar el largo camino de la liberación. Pues en la China de Mao Tse Tung, ¿sabían?, había durado veinte años; aquí continuará hasta las últimas consecuencias a fin de consolidar sobre las ruinas del Perú actual. Iban a abatir, compañeros, el capitalismo burocrático y el semifeudalismo (RC, pp. 33 – 34).

La manipulación de la historia sugestionla la perspectiva que se tiene del pasado. Se instala y estructura una lógica diferente de los eventos históricos que desembocan en el presente como una realidad que solo tiene salvación con la revolución armada. Así mismo, la imagen del líder es la imagen del salvador, de la verdad endiosada, de la luz que guía a los hombres en su salida violenta de la oscuridad¹⁵². Él es el último peldaño de un proceso histórico destinado a ser

¹⁵² Gonzalo Portocarrero (2012) ha analizado bien esta situación en el cual los senderistas sujetaban su individualidad a las intenciones del colectivo, un colectivo que se sintetizaba en una sola persona: Abimael Guzmán. La intención era formar *hombres rojos* que no pensarán por sí ni para sí mismos, sino para el partido, aquella línea política que imponía a sus miembros disciplina férrea, obediencia ciega y sacrificio absoluto. Portocarrero lo explica de esta manera: “La propuesta era entonces: <<dame tu libertad, entrégate a la causa, sé consecuente. A cambio lograrás una elevada autoestima, un sentimiento de seguridad sobre tu propio valor. Te sentirás como un héroe, un hombre, o mujer, bueno y noble>>. La dinámica de <<forjar>> a los seres

alcanzado. Cualquier cuestionamiento significaba encaminarse hacia la contradicción de este destino esperado, por lo tanto, debía ser convencido o eliminado.

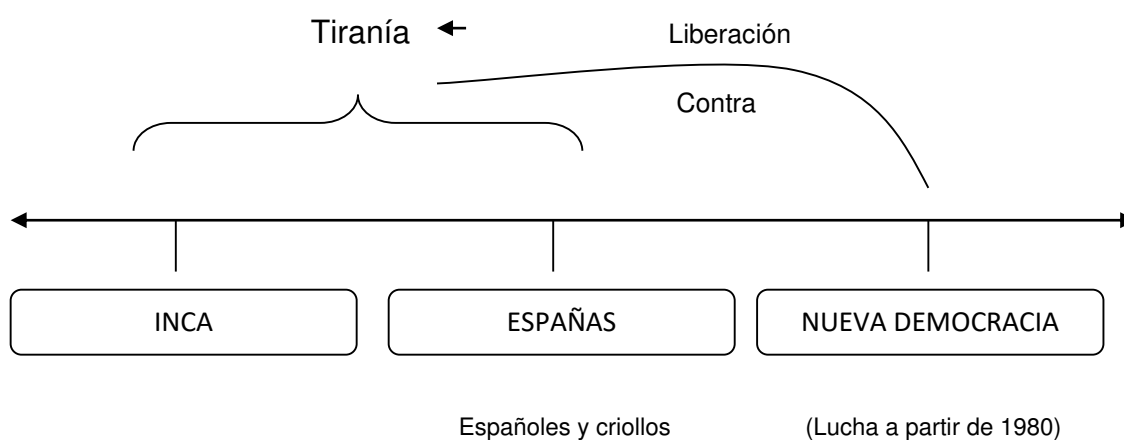
Angicha, en su discurso, manifiesta que la lucha de Sendero Luminoso se efectúa contra la tiranía en el Perú, pues esta se ha desarrollado en toda su historia, tanto por los incas como por los españoles. Es interesante observar que aglutina con el término *españolas*, tanto a españoles como criollos, pues en las etapas históricas que menciona, afirma que estos gobernaron el país hasta 1980, año en que se estableció la insurrección armada. Es decir, la historia peruana se divide en tres etapas, siendo la última por la que se está luchando, aunque lo observan como una realidad inevitable, según las leyes marxistas de la historia que ellos mismos propugnan.

La primera etapa sería la de los incas, aquellos naturales que también tiranizaron a otros pueblos y que, precisamente, por este hecho habían sido conquistados por lo *españolas*, tal vez porque no encontraron apoyo en estos grupos conquistados en su resistencia a ser dominados por los invasores europeos o porque, simplemente, una tiranía acaba con otra tiranía más sofisticada. La segunda etapa sería la de los *Españolas*, los hombres que vinieron de otro continente para conquistar y colonizar, expropiando las tierras de los naturales. Angicha no menciona la etapa de la independencia en la historia peruana, porque esta, según el pensamiento senderista, no se ha dado en realidad, se ha mantenido la dominación con sus descendientes criollos. La tercera y última

humanos en <<hombres rojos>> pasaba por una presión moral, por exigir coherencia y autodisciplina, a la par que reprimir la posibilidad de elaborar un pensamiento propio". (p. 136)

etapa, sería la que establecería Sendero Luminoso, en donde acabarían las tiranías establecidas por el semifeudalismo y el capitalismo burocrático. Para ello debían destruir el Perú actual, pues sobre esos restos fundarían la República Popular de Nueva Democracia.

Como observamos, los senderistas están convencidos que su lucha no solo es un deber, sino una misión con la historia peruana y mundial. Formar parte de este movimiento armado significaba luchar por la liberación del mundo, por la justicia de los oprimidos, por lo tanto, la muerte era un privilegio al que estaban dispuesto de asumir como cuota de sangre necesaria para alcanzar los objetivos. Podemos diagramar estas etapas de la siguiente manera:



En conclusión, la novela propone una memoria histórica senderista que parte de una ideología que sesga la visión de los procesos históricos como un devenir de acontecimientos que desembocarán, inevitablemente, en la liberación de los pueblos, pero que necesita de actores comprometidos que ofrezcan su cuota de sangre hasta la victoria. La lucha contra la tiranía es una lucha global contra el semifeudalismo y el capitalismo. Después de la destrucción de ambas se

levantaría la Nueva Democracia encabezada por su líder, considerado el faro de la verdad quien no puede ser cuestionado¹⁵³, pues esta interrumpiría el camino de la historia.

Rosa Cuchillo también nos revela una memoria histórica andina-runá, una visión del tiempo que aspira el retorno al poder de los naturales. Nuestra deducción sobre este punto parte de algunas intervenciones de Liborio en discusiones con sus camaradas senderistas y de otros momentos en que reflexiona sobre el acontecer de la revolución.

Desde su reclutamiento, Liborio y otros camaradas recibían orientaciones sobre temas políticos y militares. Así mismo, los inducían a pensar desde una lógica senderista para adherirse a la lucha armada por convicción y compromiso. Estas acciones pedagógicas se habían iniciado por parte de maestros como Mario Buitrón, quienes a través de escuelas populares en donde se impartían diferentes materias, se infundían, antes y durante la revolución, una perspectiva de la realidad peruana y las formas de solución radical que deberían optar los hombres del campo. Liborio, aparentemente, no ha tenido una educación esmerada; no se narra en la novela si estudió la primaria o la secundaria, solo que se dedicó a trabajar apoyando a su madre en los menesteres del campo. Por ello, es muy probable que los conocimientos que tiene sobre la historia oficial del Perú sean escasos; sin embargo, es muy posible que, en base a su experiencia y su mundo oral andino, su fácil interrelación con diversas personas,

¹⁵³ Gonzalo Portocarrero (2012) considera a esta pérdida de la individualidad como un *suicidio de la conciencia*, pues el sujeto que renuncia a su libertad de pensamiento, a su autonomía "(...) equivale (...) a ponerse al servicio de las fuerzas que colonizan nuestro imaginario". (p. 136)

haya podido informarse de ciertos aspectos del pasado, pero desde la óptica de un runa, de un hombre andino que se piensa y se siente escindido de los occidentales.

En el proceso de la novela, cuando los senderistas, al mando de Santos, debían rescatar a sus compañeros de la cárcel de Ayacucho donde estaban reclusos, el narrador relata el pensamiento de Liborio:

Tú estabas con buen ánimo, como esa vez estaría taita Cáceres cuando desde el cerro Acuchimay se lanzó con sus montoneros al cuartel de Santa Catalina, de Huamanga, donde estuvo acantonado un destacamento chileno, al que hizo huir para apoderarse después de sus armamentos (RC, pp. 88 – 89).

El narrador, de quien trataremos con detenimiento más adelante, es una voz que le habla a la conciencia de Liborio como si este no lo escuchara, pero de quien usa su punto de vista para describir lo que este observa, realiza y piensa. Por ello, por la cita anterior, inferimos que Liborio entiende la historia del Perú desde dos conceptos: invasores e invadidos, representados a través de los chilenos y el taita Cáceres, respectivamente.

Podemos considerar, entonces, que la memoria histórica andino-runica, representada por uno de sus protagonistas en la novela, se divide, principalmente, en dos facetas: La autonomía inca y la dominación blanca. Es cierto que Andrés A. Cáceres no es indígena, pero la gran mayoría de sus soldados sí lo fueron, por quienes recibió el apelativo de *taita*. Así mismo, también se infiere que Cáceres no representa la libertad de los naturales, sino la lucha incansable contra los invasores. Para Liborio, aún se mantiene esta última

fase de la historia pues, la libertad no llegará mientras los blancos sean quienes dirijan la revolución. Cáceres, seguido por los indígenas, no lo logró contra los chilenos; lo único que pudo hacer fue asediar, incautar y asechar al enemigo. Para acabar con la invasión, los naturales mismos deberían dirigir la lucha por su propia libertad.

Consideramos que mencionar esta parte de la historia peruana: el asalto al cuartel Santa Catalina chileno por parte de Cáceres, cumple solo una función simbólica. En base a un suceso particular de un periodo de nuestra historia, intenta dar a conocer la concepción de todo el proceso histórico del Perú desde la visión de los naturales, desde la manera en que ellos entienden el pasado y su relación con el futuro: ser dueños de sus propios destinos, después de siglos de dominación. Liborio reflexiona sobre la revolución en la cual está inmerso y cuestiona los objetivos finales de esta:

¿hasta qué grado la revolución sería para los naturales? ¿O será para tumbar a los blancos capitalistas como decían y luego ellos serían los nuevos gobernantes, sin que en la conducción de ese gobierno nada tengan que ver los runas? (RC, pp. 100 – 101)

Esta cita complementa a la anterior, pues evidencia la concepción que los runas tienen de su historia. Como se observa, el sentido del tiempo no se clasifica por etapas políticas o la condición socio económica del Perú; para ellos, estas son fases que obedecen a los intereses de los blancos y a una lógica de poder que estructura una visión de mundo donde no forman parte, sino como apoyo o complemento de los Otros. Estas etapas expuestas: Autonomía y Dominación, les brinda la certeza de que se puede retornar al primer momento. Pensar en

esta división del tiempo, los lleva a la ilusión de considerar el retorno al poder, a la libertad, sin que eso signifique volver en el tiempo.

Lo deseable sería, piensas, un gobierno donde los naturales netos tengamos el poder de una vez por todas, sin ser sólo apoyo de otros. Ahí sí caracho, te entusiasmas, volveríamos a bailar sin vergüenza nuestras propias danzas, en vez de esos bailes del extranjero; hablaríamos de nuevo el runa simi, nuestro idioma propio; adoraríamos sin miedo de los curas los dioses en los que tenemos creencia todavía. Sólo si así era la condición, valía la pena luchar; si no, ¿para qué pues? ¿Para que otros blancos sigan haciéndonos vivir como a ellos les gusta? (RC, pp. 101)

La lucha de Liborio adquiriría sentido, siempre y cuando se acabara con la dominación blanca en la cual todavía se encontraban imbuidos. Es por ello que antes de estas reflexiones y su posterior determinación acerca de la revolución de los naturales, él ha tenido que pensar y comentar este pasaje de la historia para darle sentido, a su vez, a sus intenciones futuras a modo de interpretación de la historia para ser él, el forjador de un nuevo periodo de la misma.

3.1.4. MEMORIA MÍTICA

La memoria mítica es uno de los aspectos más transversales de la novela, puesto que la conciencia de cuatro de sus narradores y la mayor cantidad de personajes se desenvuelven dentro de esta racionalidad¹⁵⁴. Los recuerdos se manifiestan desde un sistema de creencias disímil a la racionalidad occidental, por lo tanto, no solo el modo de entender el mundo y desenvolverse en él es diferente a la memoria mítica andina, sino también en el modo de recordar y

¹⁵⁴ Raymundo Casas (2005), comentando los aportes intelectuales del filósofo suizo Josef Estermann, afirma que la racionalidad es una forma de comprender el mundo, de entender las experiencias de vida. Así mismo, afirma: "La racionalidad es algo dinámico, fluye en contextos muy variados y, en consecuencia, no se puede reducir a un esquema o patrón universal" (p. 15). Es decir, no existen criterios valederos como para que una racionalidad puede hegemonizarse como patrón de poder.

depositar los recuerdos. Precisamente, en este encuentro de memorias en un mismo horizonte histórico, es cuando se generan fricciones culturales en la cual, la memoria occidental despliega sus arsenales simbólicos y tecnológicos para hegemonizarse.

La memoria mítica andina expone una historia herida, un pasado marcado por la violencia, la exclusión y la expropiación; estas se han adherido a un modo de ser en el mundo y de relacionarse con los otros y Otros. Sus mismos medios de memoria: huellas, marcas y restos concretos no pueden entenderse si no la acompaña un discurso que contenga en sus premisas el concepto de abuso¹⁵⁵.

Rosa Cuchillo nos (re)presenta esta memoria en medio del CAI, como el momento más intenso de un proceso de exclusión violenta del que han sido víctimas los naturales, para establecer la idea promisorio de una lucha por el equilibrio de poderes y la reivindicación de un pasado y su modo particular de evocarlo. En los diferentes mundos del panteón andino, se organizan los recuerdos a modo de relato, es decir, no existe el dominio de una memoria semántica que inmovilice los recuerdos, más bien una memoria episódica que se desenvuelve para instalarse en la memoria de los lectores.

El relato de Rosa Cuchillo es un claro ejemplo de evocación desde la perspectiva mítica andina, pues será, justamente, quien, a través de su peregrinaje por el mundo de los muertos andino, se reencontrará con su origen divino, recuperando

¹⁵⁵ Aún existen deudas con esta historia, pues el duelo ha sido una omisión del que ningún organismo nacional o internacional ha intentado establecer para atenuar, precisamente, esa memoria contenida, memoria que sus mismos protagonistas defienden, mantienen y fomentan a modo de resistencia cultural y por la cual se construyen un futuro.

su identidad. Esto nos inclina a la afirmación: sin memoria personal, no hay identidad individual, por lo tanto, sin memoria colectiva, tampoco identidad colectiva. El recuerdo se constituye de la forma de su discurso y se actualiza según las coordenadas de su razón. En el caso andino, siendo el hombre un ser entre muchas formas de vida, no puede evocarse a sí mismo sin relacionarse con el mundo natural, pues los diversos elementos que conforman el mundo: árboles, cerros, montañas, rayos, ríos, entre otros muchos, también tienen vida y, por lo tanto, memoria. Rosa al morir recuerda:

Suspiré hondo antes de alejarme, recordando mi mocedad, cuando alegre correteaba entre los maizales jugando con mi perro Wayra, haciendo espantar a los sirguillitos, esas menudas avecitas amarillas que entre una alborozada chillería venían a banquetearse con los choclos. Me llegó también el recuerdo lejano de las cosechas de junio, de mis juegos en las parvas alumbradas por la luna, de mis años de pastora tras el ganado, soportando a veces el ardiente sol de la cordillera o mojadita por las lluvias suaves o las mangadas. (RC, p. 10)

Estos recuerdos surgen en un momento en que el alma de Rosa está abandonando su pueblo rumbo a un mundo que ha olvidado, en dirección al reencuentro con los suyos. Ella recordará hasta el final de su aventura tanto su vida humana como su vida divina. A esta última solo la recuerda cuando llega al Hanan pacha.

Otro aspecto de la memoria mítica andina que nos revela la novela es su relación con el olvido. Llegar al Hanan pacha es alcanzar la felicidad plena, por tal razón, todos los recuerdos tristes desaparecen y con ellos la memoria que se tienen de las personas con las cuales se relacionan esos recuerdos. Este es el caso de Domingo, el esposo de Rosa y padre adoptivo de Liborio, quien se encuentra

hasta en dos oportunidades con su esposa y en ambas su memoria es distinta respecto a esta. Citaremos esos dos momentos para ilustrar mejor la explicación.

La paloma quedó muda un instante, lo mismo me ocurrió a mí. Vaya, recién comprendía por qué esa voz me había sonado tan familiar. Era Domingo. Quién podía creerlo.

Por fin, reaccionando, el ave voló a posarse sobre mis hombros.

- ¡Rosa! ¡Esposa mía! ¡Qué felicidad! ¡Te amo! Quisiera quedarme contigo hoy mismo, mas el padre me apura. Debo volar a los cielos. Allí rogaré por ti, mi amor, para que entres tú también a la región azul, donde vivamos para siempre. (RC, p. 24)

Me fijé bien en él –pues me pareció conocido- cuando llegaban hasta nosotros los espíritus voladores. Entonces reconocí a Domingo, quien siguió tocando mientras me aproximaba.

Después, cuando cesó la música y los hombres nos rodeaban, aproximándome más le dije a Domingo quién era. Se sorprendió. Sus recuerdos estaban muy lejanos y la verdad, me dijo, no recuerdo haber estado en la tierra, o creo que sí... Le envidié. Ya nada en su mente quedaba de sus padecimientos. Hoy era un espíritu libre convertido en música. (RC, p. 260)

El Hanan pacha es, entonces, el espacio divino en donde no hay motivo para el dolor, pues esta se elimina con aquellos que lo producen: los recuerdos. Se pierde una identidad para ganar otra, desde la renovación o vaciado de la memoria, a través del cual se puede alcanzar la libertad, pues no existe un lazo con el pasado que perturbe el futuro, un nuevo futuro.

Por otro lado, los niños e infantes, llamados malpas en el panteón andino, al tener escasos recuerdos debido a su corta vida, son destinados a permanecer en el ukhu pacha, en una zona denominada Tutayaq Ukhuman, una especie de limbo andino. En este lugar, todos los niños tienen el mismo rostro, la única

diferencia entre ellos es el tamaño de sus cuerpos. Ellos deambulan de un lado a otro temerosos de lo que pueda ocurrir alrededor. Pueden alcanzar el Hanan pacha encontrando entre las rocas un huatu, que es “(...) la correíta del badajo de la campana del Janaq pacha” (RC, p. 105), pues el tirar de él se elevarían a los cielos convertidos en palomas en medio de una breve y refulgente luz. Una vez en el Hanan pacha estos niños pierden toda su memoria, dejan de tener miedo y se divierten unos con otros. De lo único de que son conscientes es que pueden encarnar en diferentes vidas, posteriormente.

Me miró por un instante dejando de jugar con un tigrillo.

- No sé quién eres –me dijo-, ¿por qué me preguntas?
 - Fui tu madre en la tierra –le dije pensando que pondría atención.
 - ¿Ah, sí? –me dijo desinteresándose-, ¿en qué vida sería?
- Y antes que pudiera responderle, se fue corriendo, entre risas de las demás guaguas, tras el animalito que se le escapaba.

(RC, p. 242)

La felicidad en el Hanan pacha tiene su costo y ese costo, al parecer, es la memoria. Es el mundo de la paz y la armonía donde los dioses retozan libremente al amparo de la máxima divinidad: el gran Gapaj. No saben o no recuerdan si alguna vez han estado entre los hombres. Por ejemplo, hacia el final de la novela, Rosa, una vez que recobró su identidad como Cavillaca, les preguntó a otras divinidades si habían estado en la tierra, “Mas ellos, manifestaron no recordarlo” (p. 260). Tampoco tenían preocupación por la ignorancia de un posible pasado olvidado.

Otro personaje importante que recuerda desde una memoria mítica andina, aunque contaminada con el razonamiento occidental, es Mariano Ochante. Su

relato nos da cuenta del proceso de la lucha armada de Sendero Luminoso y de las acciones contrasubversivas aplicadas por las Fuerzas Armadas, aspecto al que nos dedicaremos más adelante. Algunos rasgos de su memoria personal ya lo hemos estudiado en párrafos más arriba. En este punto solo abordaremos aquellas partes de su discurso en que se hace evidente su afluente mítico, no solo como recuerdo del pasado, sino también como justificación de esta lógica por la cual almacena su memoria.

Hacia el final de su extenso relato, en precario estado de salud, Mariano Ochante puede observar; tanto en sueños como en la vigilia, incluso podría afirmarse que en la intersección de ambas; a las almas de la sentencia¹⁵⁶, quienes tienen el deber de llevarse a los espíritus moribundos hacia el panteón andino¹⁵⁷. Ochante se resiste a morir y por ello lucha con estas almas; las persigue, tanto en estado de sueño como de vigilia, como si la segunda sea continuación de la primera en planos distintos de la consciencia. Cuando es atacado por estos seres, sus fuerzas no son suficientes para liberarse:

Antes que pueda hacer algo, siento que un lazo se cierra en mi pescuezo... convertido de pronto en un gatito blanco, me resisto a que me lleven, viejas jijunas grandísimas, diciendo entre mí... pero ellas también se han vuelto gato, gatos negros que, erizándose, saltan y me arañan dando feos maullidos, encendidos sus ojos como carbones ardiendo...

¹⁵⁶ Las almas de la sentencia son mujeres que, en vida, Rosa Cuchillo conoció cuando era pequeña. Ellas fueron: doña Francisca, quien murió junto a los padres de Rosa en el terremoto del '70; doña Juana Rojas, quien murió por la enfermedad denominada wiku y; su prima Claudina, a quien le decía tía porque era ya madura cuando ella era niña. Como observamos, los seres humanos, en el panteón andino, obedecen las voluntades de los dioses y adoptan funciones según sus necesidades o propósitos. En este mundo de los muertos se pueden reencontrar personas quienes en vida se amaron o conocieron, pero su lugar o forma de relacionarse en esta ya no será la misma, pues ocuparán el lugar que los dioses les designen.

¹⁵⁷ Llama la atención que esta alocución de Ochante, que revela su visión mítica del mundo, se produjera hacia el final de la novela; antes solo relataba los sucesos de su vida personal o del proceso de la guerra interna. Esto nos indica que solo los hombres andinos con esta cosmovisión pueden vivir este tipo de experiencias.

(...) Pasamos el puente entre el aullido lastimero de los perros de doña Severina... me están llevando en dirección de a la plaza...

... ¿Plaza? ¿Severina? ... ¡Vaya sueño que acabo de tener! ... ¿sueño?
 ... ¿Ha sido un sueño eso? ... ¡No, caracho!, ahora que me doy cuenta,
 no ha sido un sueño... son las Almas de la sentencia las que han venido
 por mí... ¡Estoy seguro! ... ¡Pucha!, y acaban de tomarlo preso a mi
 espíritu... ¡Tendré que alcanzarlas antes que me lleven a la otra vida! (...)
 A punta de garrotazos y carajazos ya las hice desaparecer... también a
 mi espíritu... ¿pero a dónde se fue? ... ¿habrá vuelto a mi cuerpo? ...
 seguramente... como que me siento más alentado... ¡Vaya!
 (RC, pp. 244 – 245)

A pesar de que logra salvarse, las almas de la sentencia no se darán por vencidas. Ellas cumplen un deber divino, por ello, siempre estarán al asecho de su objetivo. Luego, ayudadas por otro ser del género masculino, logran atrapar, definitivamente, al espíritu de Ochante. Él puede reconocer su situación, lamentarse, pero esta vez su lucha será vana. Su muerte es inevitable por ser esta la voluntad de los dioses.

... Ay, carajo, ahora sí me jodí... nuevamente esas almas maldesadas
 acaban de agarrarlo a mi espíritu... Clarito lo he visto en mi sueño... Esta
 vez, luego de amarrarme me han llevado cargando sobre una sábana
 blanca, empuñando de las puntas... además de los tres bultos negros, uno
 más ha habido: uno de color oque, hombre seguro, por la fuerza que tenía
 al amarrarme... Debido al frío es que dormí calapacho como otras
 noches... y es por eso que han podido empuñarme fácil agarrándome de
 mis ropas... He visto que me han hecho entrar en la iglesia, reciencito
 nomás... ¡Voy!, voy caracho... así no más no puedo resignarme a morir.
 (RC, p. 252)

Después de la pelea no hay alternativa más allá de la muerte para Mariano Ochante. Las almas de la sentencia, quienes en las afueras del cerro Auquimarca habían encontrado a Rosa Cuchillo y a quien comentaron que iban en busca de este rondero herido, son las encargadas de llevar a los

desahuciados que forman parte de su referente simbólico rumbo al panteón andino, por lo que el futuro consistiría en vivir otra forma de existencia.

Mariano Ochante es un sujeto que se ha mantenido entre dos fronteras culturales, pero sus principales pasos los ha dado en la semiósfera andina; su relación con la comunidad y con sus creencias obedece a esta cosmovisión, por lo tanto, su memoria tiene un filtro cultural mítico andino por la cual representa y relata sus recuerdos, ya sea en la vigilia como en los sueños, como planteamos líneas arriba. Es curioso que al final de su relato, la alocución de Ochante desemboque en un discurso mítico-andino, cuando en un inicio mantuvo un carácter referenciador realista. Consideramos que esta es una estrategia discursiva para entender que su memoria sobre la violencia parte de referentes míticos, cualquiera sea su estado de consciencia.

Hasta este punto, hemos presentado una muestra del sentido que toma la memoria mítica en *Rosa Cuchillo*, como la relación del hombre andino con la naturaleza a través de los recuerdos, así como el olvido en el Hanan pacha como el encuentro con la felicidad merecida, a través de una nueva identidad o la visión mítica del mundo en la vigilia y en los sueños y cómo es que solo toca a quienes poseen esta referencialidad simbólica. En esta línea interpretativa, también podríamos explicar el contenido mítico del narrador que convive con las experiencias de Liborio o del narrador heterodiegético que focaliza la visión de Rosa Cuchillo en el mundo de los vivos; sin embargo, más adelante, según la estructura de la tesis, las retomaremos, pues obedecen a una interpretación más amplia que obedecen a objetivos complementarios a lo ya explicado.

Observamos entonces que *Rosa Cuchillo* articula, en su compleja red narrativa; en donde se intercalan, superponen y alternan distintos narradores y narraciones, las distintas memorias sobre la violencia política en el Perú. La memoria personal, la memoria política-militar, la memoria histórica y la memoria mítica conformarán la memoria colectiva de una sociedad plural cuyas voces narrativas se depositan en el entramado lingüístico de la novela.

3.2. SUJETOS DE LA MEMORIA: HISTORIA, DOLOR Y MITO

La novela *Rosa Cuchillo*, como ya mencionamos, puede ser considerada como un *sitio* de la memoria por cuanto se deposita en ella la memoria colectiva de una sociedad que ha sufrido los embates de una guerra interna. Según lo estudiado en el subcapítulo anterior, la diversidad de memorias que conforman los recuerdos de la población del país, se articulan en una propuesta discursiva heterogénea en confrontación a la violencia; en esta vía, luego de estudiar los discursos de la memoria colectiva, abordaremos el análisis de los sujetos de la memoria.

Son tres los personajes principales, a través de los cuales se canalizan las diversas historias y memorias que (re)presenta la novela. Estos tres sujetos convergen en paralelo, aunque en tiempos y espacios narrativos diferentes - salvo muy escasas coincidencias- y con historias que se complementan, para enunciar un discurso totalizador en el cual, la memoria, el dolor y el mito se condensan como memoria colectiva del mundo andino.

Estos tres sujetos se hacen presentes a través de la memoria, ya sea porque recuerdan o porque en el proceso de su devenir narrativo están implicados diferentes recuerdos suyos en distintas temporalidades que se entrecruzan, cohabitan y complementan. Estas memorias se forjan a modo de resistencia cultural como un tipo de conocimiento que, desde la mirada de la víctima, establece un discurso decolonial frente a un poder centralizador. Estudiaremos a continuación la (re)presentación de la memoria en relación a Mariano Ochante, Rosa Cuchillo y Liborio, cuyos relatos pueden leerse y entenderse independientemente; sin embargo, analizados luego como una totalidad, estructuran un discurso propositivo de la memoria colectiva.

3.2.1. MARIANO OCHANTE (MEMORIA E HISTORIA)

Los relatos de la memoria se articulan como discursos de poder que intentan posicionarse en un ángulo de la sociedad como alternativas verosímiles de configuración del pasado. El (re)conocimiento de los hechos, en los cuales existen víctimas y victimarios, puede variar según la ubicación de quien(es) enuncia(n) y las circunstancias por las que enuncian, generando así representaciones en conflicto, en la cual una se posiciona como versión oficial y deslegitimadora de las demás. En este sentido, velar por las memorias silenciadas o marginadas es resistir a una fuerza homogenizante que afecta las identidades o las segrega y manipula según sus intereses particulares.

La resistencia de las memorias subalternas parte de una actitud y misión reivindicativa de las víctimas en donde su relato es el registro de los hechos que le dan esa identidad. Defender las huellas de la memoria, sus restos y rastros de

quienes quieren bambearlo¹⁵⁸ o destruirlos para la organización de una única propuesta preeminente, significa que se debe evitar el huaqueo¹⁵⁹ persistente con el objetivo de auscultar una verdad descentrada más plausible sobre el pasado violento, a fin de gestar los primeros pasos para el perdón y la reconciliación.

En *Rosa Cuchillo*, Mariano Ochante representa la voz subalterna del ámbito andino que ha sufrido las fracturas del CAI, del cual ha sido actor y testigo. La revisión que hace del pasado inmediato carece de mediadores que intenten manipular o destruir su perspectiva. Hace un recuento de su memoria respecto a las fases de la violencia interna, seleccionando los recuerdos que considera relevantes para actualizarlos a través de su relato sin un receptor visible por el cual tenga que estructurar su enunciación. No solo narra, plantea la construcción de un sentido en su versión histórica de la guerra, ejerciendo una posición frente a Sendero Luminoso y las Fuerzas Armadas.

¹⁵⁸ Para Dorian Espezúa (2003) el concepto bambear "(...) es adulterar o hacer un producto falso por otro verdadero, es descontextualizar un signo, una cita, un huaco y hacerle decir lo que no dice" (p. 116). Espezúa considera que es bamba el discurso del intelectual que se acerca a una realidad a través de sus prejuicios teóricos foráneos o que ejerce su trabajo desde y para un locus de poder ajeno a las referencias que busca interpretar. Así mismo, afirma que es bamba la visión idealizadora del pasado y la concepción imaginada de una comunidad inexistente.

¹⁵⁹ Dorian Espezúa (2003) considera que huaquear "(...) es oponerse a la supresión de la memoria y recuperar los vestigios del pasado que han sido escondidos, maquillados, transformados, transportados, aislados o eliminados con éxito. Huaquear es recordar y recuperar el pasado, pero no para quedar anclados en él, sino para afianzar el presente y construir el futuro" (p. 115). Este es un futuro en donde la justicia y verdad aspiren a la reparación y la reconciliación. Para afianzar sus argumentos, Espezúa relaciona los conceptos de bambear y huaquear en una interesante clasificación: Primero, el huaqueo exocultural que realizan los intelectuales de distintas especialidades o áreas de producción de conocimiento quienes traducen al otro desde sus parámetros teóricos advenedizos; segundo, el huaqueo del espacio de frontera, que distorsiona los sentidos de sus hallazgos en sus dos direcciones por fines económicos y/o sociales; y, el tercero, el huaqueo endocultural, cuya versión es del mismo protagonista de los acontecimientos, del nativo que desvirtúa su relato ante los Otros para proteger su identidad y su memoria. (pp. 118 – 119)

En su convalecencia, Ochante¹⁶⁰ se encuentra entre dos fuegos, sabe que ambos bandos: las Fuerzas Armadas y Sendero Luminoso, pueden llegar a matarlo si lo encuentran; por ello, recluido y protegido por doña Emilia Achahuanco, inicia el relato de su memoria a modo de monólogo interior. Sus recuerdos son narrados de manera ordenada en el tiempo: primero, las circunstancias por el cual se encuentra en ese estado doliente; segundo, la infiltración de militantes senderistas en Illaurocancha quienes llegaron a formar parte de la vida comunal; tercero, su vida personal desde el día en que nació hasta llegar a ser adulto; cuarto, la historia de la guerra según el proceso revolucionario senderista; quinto, la descripciones de la violencia ejercida tanto por Sendero Luminoso como por la Fuerzas Armadas, y; sexto, su vana lucha contra las almas de la sentencia por sobrevivir. En esta parte de la tesis analizaremos el segundo y el cuarto momento: su testimonio personal de los diversos momentos de la guerra.

Ochante nos narra los diferentes momentos de la lucha armada, desde su visión de campesino y rondero, ofreciéndonos claves importantes para identificar el momento histórico del CAI. Menciona el nombre de personas y describe acontecimientos que han formado parte del mundo fáctico y que están debidamente documentados. Su testimonio oral, en el ámbito de la tecnología escrita, va tomando el carácter de una crónica de guerra que guía al lector, en

¹⁶⁰ Es importante señalar que las muertes de Liborio, Rosa Cuchillo y Mariano Ochante tienen este orden y no distan mucho en el tiempo uno de otro. Los separa solo algunos días de diferencia. Los tres murieron con muchos pesares: Liborio, luego de ser torturado física y psicológicamente; Rosa, por la profunda tristeza de haber perdido a su hijo; y, Mariano Ochante, después de padecer varios días las secuelas de una herida de bala mal curada. Es por ello que consideramos a los tres como víctimas de la violencia, por lo tanto, el relato que establecen es el relato de sujetos subalternos y desarraigados que (re)presentan sus memorias heridas pertenecientes a un mismo referente simbólico: el mítico andino.

orden cronológico, hacia el conocimiento de sucesos que han marcado la vida de una colectividad.

En este sentido, una estrategia discursiva de la novela, para generar el contrato de verosimilitud con el lector, es el paralelo narrativo entre el contenido del relato de Mariano Ochante y los hechos acaecidos en el relato que protagoniza Liborio, pues estas se entrecruzan y complementan como memoria narrada y actualización de las acciones, respectivamente. Así, entre ambas narraciones se encuadra el proceso cronológico de la lucha armada de Sendero Luminoso en la novela.

Entre sus primeros recuerdos sobre la guerra interna destaca la llegada de Nieves Collanqui, quien luego se hizo llamar camarada Santos, a Illaurocancha. A este personaje lo culpa de traer, junto a otras personas, los males a su pueblo. No supieron reconocer sus verdaderas intenciones: organizar un frente subversivo capaz de combatir al estado.

Ay, destino, a dónde hemos llegado... Yo diría que los males de este pueblo los trajo Nieves Collanqui junto con el maestro y esos otros foráneos que por acá venían... aunque, eso sí, tarde o temprano, con ellos o sin ellos, los alzamientos tenían que darse por aquí también, como está ocurriendo en casi todo Ayacucho y en los otros departamentos.

(RC, pp. 65 – 66)

Ochante menciona que la revolución era un movimiento que se irradiaría por todo el país, inevitablemente, pues la incursión de hombres (también mujeres), como los mencionados, en la vida comunal de los pueblos andinos se intensificó al grado de mimetizarse con ellos, pues practicaron sus costumbres, aprendieron

su lengua y usaron su vestimenta, como parte de un plan político. Un plan que nadie supo advertir sino hasta después de que estallara la guerra.

Este hombre, con pretexto de enseñarnos a leer a los comuneros analfabetos o acompañando a unos ingenieros que de vez en cuando se asomaban a hacer trazos por estos lugares, poco a poco se fue ganando la confianza de esta comunidad y de las otras, vecinas (...) Todo eso le hizo ganarse la confianza de nosotros, de tal manera que hasta en las asambleas intervenía igual que cualquiera. (RC, p. 69)

Como bien lo afirmó, tempranamente, Alberto Flores Galindo (2015), los senderistas aplicaron la táctica del *pez en el agua* de Mao Tse tung, que consistía en la infiltración de militantes del partido en los pueblos del ande para diseminar sus ideas y enrolar a más campesinos, “Había que envenenar el agua, contaminarla, hacerla intolerable para que no pudiera servir como refugio” (p. 355). Infiltrar un virus en el cuerpo social con el fin de enfermarlo requería de paciencia, pues la lucha sería prolongada.

En el proceso de su narración, menciona algunos hechos importantes del CAI de manera referencial a otros sucesos. Así, mayormente, el relato que protagoniza Liborio narra una situación bélica que, posteriormente, será aludido por Mariano Ochante. El relato de este último, si es cierto que narra las acciones del CAI de la década del '80, concentra la revelación de su memoria en la del segundo gobierno de Fernando Belaúnde Terry¹⁶¹. Mencionamos la toma de la cárcel de Ayacucho¹⁶² para ejemplificar lo afirmado.

¹⁶¹ Presidente constitucional del Perú durante el periodo 1980 - 85, quien fue candidato del Partido Político Acción Popular.

¹⁶² Este hecho se produjo el 3 de marzo de 1982.

Me acuerdo de aquella vez que le avisaron que su hijo había muerto en el ataque de los terrucos a la cárcel de Ayacucho... la pobre mujer, como alocada, alquiló una bestia y, sin atender nada, se dirigió por el camino de Chumbes... (RC, p. 107)

En tanto un grupo saquea el almacén de armas y municiones, tú acabas de abrir las rejas donde están las reclusas y ayudas a salir a Angicha y a Edith, entre otras, cuando ya medio se asfixiaban con el humo y la polvareda. (...) En seguida, te emplazas para cubrir la fuga de los que escapan, quienes salen atropelladamente, eufóricos, pisando los cadáveres de guardias, internos y atacantes ahí botados que riegan el piso con su sangre. (RC, pp. 90 – 91)

En la primera cita, Mariano Ochante contextualiza las acciones de Rosa Cuchillo mencionando un episodio del CAI. En la segunda, se relata las acciones bélicas de ese episodio. Los relatos de ambos, desde las diferencias del tipo de narrador que los representa, se mantendrán vinculados hasta el final de la novela, siendo el de Mariano Ochante el relator-cronista de los acontecimientos.

Ochante nos ubica en el tiempo del CAI, no por mencionar años o meses del calendario, sino por los hechos fácilmente identificables en cualquier medio de información que se estime seria. Uno de los primeros casos fue el asalto a la comisaría de Vilcashuamán, en el cual se menciona el nombre del alférez Molero¹⁶³, quien murió en medio de la refriega y fue transportado en helicóptero (RC, p. 124). Según el *Informe Final* de la Comisión de la Verdad y Reconciliación (2003) este ataque se realizó el 22 de agosto de 1982¹⁶⁴. Mariano Ochante, al narrar este suceso, nos ubica en el momento temporal del CAI.

¹⁶³ El nombre del referido efectivo policial aparece en la lista de fallecidos del *Informe Final* de la Comisión de la Verdad y Reconciliación. Podemos revisar la siguiente dirección web: <http://www.cverdad.org.pe/ifinal/pdf/Tomo%20-%20ANEXOS/PDFSAnexo4/V%EDctimas%20Fatales%20FFPP.pdf>

¹⁶⁴ En el *Informe Final* de la Comisión de la Verdad y Reconciliación, encontramos la siguiente información: “Algunos hitos en ese lapso son: el asalto senderista al centro penitenciario de Huamanga, Ayacucho, el 2 de marzo de **1982**, en el que se sacó de prisión a sus miembros capturados por los grupos policiales; la destrucción del centro experimental Alpachaca,

Ochante nos narra desde sus propias experiencias vividas, así como de lo relatado por otras personas que comple(men)tan su relato, es decir, su relato es también el relato de otros, quienes, a partir de sus recuerdos, se presentan como las voces *otras* de su memoria. Su narración de los hechos se presenta desde una polifonía de la reminiscencia. Para dilucidar esta afirmación, presentaremos dos citas. Estas corresponden al viaje que realiza Mariano Ochante a Andahuaylas por motivos comerciales, tanto de ida como de regreso:

Los terroristas, según contaba la gente allí reunida, habían fugado en un camión llevándose a sus heridos y algunos cadáveres. (RC, p. 124)

(...) en el radio del bus nos enteramos los pasajeros que los facciosos habían atacado Huanta ya también, que habían dejado a la ciudad sin luz eléctrica y hablaban de muertes en intensos combates de tres o más horas... Qué había otro grupos que rodeó, pretendiendo dizque <<cercar las ciudades desde el campo>>..., pero que fueron rechazados por los sinchis y los llapan atic, cuerpos especializados de la policía... (...) El ómnibus en el que yo viajaba era uno de la Cooperativa de Transportes Carmen Alto y me acuerdo¹⁶⁵ que cuando estábamos ya cerca de Toccto nos interceptaron un grupo de encapuchados, armados de metralletas... (RC, pp. 124 – 125)

Posteriormente, el relato de Ochante nos refiere una de las etapas revolucionarias de Sendero Luminoso: la creación de las bases de apoyo, lo cual entendemos como el dominio político que ejercerán los senderistas en los pueblos andinos a los cuales considerarán como zonas liberadas. En la novela, Illaurocancha es uno de los pueblos en denominarse de esta manera. Los

perteneciente a la UNSCH, perpetrada el 3 de agosto; **el ataque al puesto policial de Vilcashuamán el 22 de agosto**; el ataque al puesto policial de Huanta el 4 de octubre. El 19 de agosto se produjo un apagón total en Lima y el gobierno declaró en emergencia a Lima metropolitana y El Callao por sesenta días. En noviembre, se prorrogó el estado de emergencia en Ayacucho y Apurímac". (El énfasis es nuestro) Esta cita la podemos encontrar en la siguiente página de Internet:

<http://www.derechos.org/nizkor/peru/libros/cv/iii/21.pdf> (p. 19)

¹⁶⁵ Ponemos énfasis a esta palabra para corroborar que Mariano Ochante relata su memoria desde la clandestinidad y su estado de afección física.

senderistas volaron dos puentes que los conectaban con la ciudad. A través de la narración que protagoniza Liborio, Santos les dice a los pobladores:

- A partir de ahora, compañeros –habló sin que nadie lo presentara- tal como lo ha expresado la compañera Angicha, por la voluntad de sus hijos predilectos y de todo el pueblo peruano alzado en armas, Illaurocancha tiene el privilegio, antes que muchas otras comunidades, de formar parte del Nuevo Estado, siendo declarada a partir de este instante por su Ejército Guerrillero Popular: ¡Zona liberada!, bajo el gobierno directo del presidente Gonzalo. (RC, p. 129)

La referencia que hace Mariano Ochante sobre estas acciones en el proceso de su relato forma parte de una explicación más amplia que tiene relación con la estrategia económica y social que aplican los senderistas en los pueblos liberados. Ochante lo menciona de esta manera:

- Cuando los senderos volvieron, luego de crear nuevas **bases de apoyo**¹⁶⁶ en las poblaciones vecinas, se instalaron en la casa comunal... Santos organizó el gobierno del pueblo bajo un comité popular... y Angicha se encargó de la milicia... (RC, p. 141)

La creación de bases de apoyo es solo uno de los pasos del proceso de lucha de los senderistas. Ellos decidían de acuerdo a las circunstancias y sus “supuestos” logros obtenidos: pasar a la siguiente etapa. Mariano Ochante da cuenta de ello. Mantiene su relato cada vez con mayor dificultad debido a su estado enfermo. Reseña sus recuerdos con nostalgia, dolor físico y rabia. Da cuenta de diversas matanzas perpetradas, tanto por los senderistas como por las Fuerzas Armadas, aunque en esta primera etapa solo la policía era la que intervenía en la lucha. Uno de los acontecimientos que narra en medio de sus

¹⁶⁶ El énfasis es nuestro.

padecimientos es la muerte de Edith Lagos¹⁶⁷ a quien identificaban los campesinos como comandante de Sendero Luminoso. Ella, luego se convertirá en sujeto simbólico de su grupo armado¹⁶⁸.

Ojalá esta fiebre sea solo por efectos de la bala alojada allí y no por estar avanzando la podredumbre... Si me muero, quién me enterrará, taita Dios. En este pueblo que ni gente queda ya... Feliz la camarada Edith que fue acompañada en su entierro por cerca de diez mil personas en Ayacucho, según oí en el radio... Vi su cadáver en Andahuaylas, arrecostado en el asiento de delante de esa camioneta del ejército.

(RC, p. 165)

En esta línea argumental, el relato de Ochante manifiesta el momento en que las Fuerzas Armadas ingresaron en la guerra interna. En la novela, el acto simbólico de esta inserción se manifiesta a través de la recuperación violenta de Illaurocancha. Ochante relata: “Un contingente de cincuenta morocos a pie, apoyados por cuatro helicópteros artillados de la aviación del ejército, inició un operativo tipo comando...” (RC, p. 171); sin embargo, los senderistas se habían retirado del pueblo con la intención de seguir abriendo zonas de apoyo, tal como lo menciona el relato que protagoniza Liborio: “JUSTAMENTE PARA avanzar en la consigna <<abrir zonas guerrilleras en función de las bases de apoyo>> es que ustedes se ausentaban seguido seguido de Illaurocancha” (RC, p. 148 – 149). La represión fue brutal, como lo menciona Ochante, pero al igual que los senderistas, los militares también se retiran, no sin antes organizar los Frentes

¹⁶⁷ Senderista que murió a los 19 años el 2 de septiembre de 1982. Después de su muerte gozó de mucha popularidad. En la siguiente dirección web podemos observar una foto de su entierro en Ayacucho.

<http://www.verdadyreconciliacionperu.com/fotos/fotosDetalle.aspx?Id=24>

¹⁶⁸ Sobre el valor simbólico que adquirirá la muerte de Edith Lagos, sugiero revisar el ensayo de Victoria Guerrero (2003), *El cuerpo y el fetiche en Sendero Luminoso: el caso de Edith Lagos*.

de Defensa Civil o Rondas campesinas o Comités de Autodefensa Contrasubversivas.

Había planeado escaparme, pero antes me fui a verlo a don Edilberto Huarhua, quien me tranquilizó un poco diciéndome que lo que teníamos que hacer en vez de huir era organizar la resistencia... (...) Y de veras, eso le sirvió para que los sinchis, que felizmente ese mismo día llegaron, lo nombraron después jefe de las rondas campesinas o Frente de Defensa Civil de toda la zona... Nos organizaron, pues, para enfrentar a los terrucos dándonos un mes de instrucción, en la que participaron seiscientos campesinos de siete comunidades del alto Pampas, que se concentraron aquí, ocupando las viviendas abandonadas y el local comunal.

(RC, pp. 179 – 180)

Más adelante, el restablecimiento del poder por parte de los senderistas se concretó después de cruentas luchas. Aunque logran vencer y, luego, condenar a muerte a diversos campesinos que se les enfrentaron de diversas formas, no dura mucho tiempo para que tengan que huir, pues la reacción de los militares era mayor a sus fuerzas.

Ochante menciona el nombre del general Noel¹⁶⁹, quien llega a Illaurocancha después de las luchas por la recuperación de los pueblos tomados por los senderistas. Afirma que instaló una base antisubversiva para que controle diversos pueblos y comunidades cercanas. Sin embargo, como veremos más adelante con mayor detalle, los militares ocasionaron tanto o más agresiones

¹⁶⁹ El general Roberto Clemente Noel Moral fue jefe del comando político militar de la zona de emergencia desde el 31 de diciembre del 1982 hasta el 31 de diciembre de 1983. Con él, las Fuerzas Armadas ingresan en la guerra y se intensifican, como bien lo expone el *Informe Final* (2003) de la Comisión de la Verdad y Reconciliación, la violación de los Derechos Humanos de hombres y mujeres del ande. Aparentemente, su poder y respaldo provenía de las altas esferas gubernamentales. Estos hechos no eran ajenos para el ámbito político, pues “El 1º de julio de 1983 el diputado de izquierda Javier Diez Canseco denunció al general Noel ante el Ministerio Público por delitos de asesinato, secuestro, detenciones ilegales, abuso de autoridad, denuncia que no prosperó”. (*Informe Final*, Tomo III, CAP II, pp. 23)

contra el pueblo andino que los mismos senderistas. Ambas fuerzas, la del estado como las subversivas, ocasionaron masacres diversas en distintas zonas del sur del país. Ochante nos las refiere de manera sucinta en la siguiente cita:

De ese modo, en tanto se descubrían fosas comunes de las muertes que el ejército y la policía hicieron en Pucayacu, Soccos, Pomatambo, Parcco, Accomarca, Cayara y otros lugares, los senderistas también seguían haciendo matanzas de pueblos enteros, como Lucanamarca, Huancasancos, Sacsamarca, Cochas, Marcas, Iribamba y más otros también... Estaban empeñados por pasar dizque a otra etapa de su lucha armada: <<incendiar la pradera>>, según lo difundían en volantes, que consistían en el cerco a las ciudades y a la capital, sobre todo, con batallones de su ejército guerrillero popular, que haría enfrentamientos directos a las fuerzas armadas... (RC, p. 205)

Mariano Ochante nos revela otro momento de la lucha armada promovida por Sendero Luminoso: Incendiar la pradera. Como rondero, fue testigo de diversos acontecimientos trascendentales como los eventos protocolares hasta los enfrentamientos armados. En su relato, considera que esta etapa de la revolución era aún lejana, pues las fuerzas represoras del estado eran superiores a las senderistas. Desde su percepción de rondero, era capaz de sopesar muy bien las diferencias de poderes.

Posteriormente, a través de sus sueños y delirios, da a conocer el penúltimo estadio de la revolución senderista. Esta fase revolucionaria fue aplicada después del congreso de 1988 en el cual, Abimael Guzman, sin medir estratégicamente las diferencias de fuerzas, plantea el establecimiento de la fase: “equilibrio estratégico”. Esta se basaba en la consideración de que existía una igualdad de fuerzas y que por lo tanto el ataque a la ciudad, después de su cerco, debía realizarse. Es probable que Ochante no conociera el sustento

teórico de las fases de la lucha armada de Sendero Luminoso; sin embargo, lo explica a través de su estado de somnolencia.

¡Ay, caramba!, todititas las luces se apagaron de un de repente... se oyen disparos y explosiones de bombas... La gente grita, se desparrama... los terroristas están tomando la ciudad, dice... De veras, ahí veo algunos con capucha y metralletas... ¿y el presidente? ... ¿dónde estará de veras? ... por mirar boquiabierto la ciudad me olvidé de él ...(RC, p. 218)

...¡VAYA!, ME había dormido... sueño nomás me acusa ahora... ¡qué bárbaro!, soñé que los terroristas tomaban Lima... menos mal que fue solo sueño...(RC, p. 233)

Era urgente volver a levantar allí el Nuevo Poder, para pasar en seguida a la cuarta etapa de la lucha armada, la del equilibrio estratégico, con guerra de movimientos, en la que se desplacen grandes columnas combatientes que facilitarán la expansión (RC, p. 239).

Esta última cita que corresponde al relato que narra las acciones de Liborio, cuyo contexto es el congreso celebrado en una zona de la selva llamado Nueva Pekín complementa lo enunciado por Mariano Ochante. Entre el sueño y la vigilia, nuevamente, revela una realidad que, Ochante, tal vez intuyera inconscientemente. Sus sueños delatan el devenir de la lucha que su estado de conciencia vigilante no puede precisar. Una lucha que, según evidencias documentadas posteriormente en el *Informe Final* de la CVR, fueron las últimas del movimiento armado, pues significaron su derrota.

Mariano Ochante hace un recuento del proceso de la guerra, su memoria de los acontecimientos ya sea como campesino o como rondero, le permite enunciar desde su voz y las voces de los otros su visión de la guerra. Los sucesos en las diferentes etapas de la insurrección senderista y el orden cronológico con que

relata su testimonio, lo emparentan a un cronista de guerra que configura la memoria histórica del conflicto armado a través de una estructura narrativa que no tiene más narratario que a sí mismo. Sin embargo, fuera de este plano de la realidad representada, en el ámbito de la representación, podemos comprender que la memoria histórica de la guerra tiene en él a su relator principal y que la novela tiene construido un dispositivo de verdad que busca establecerse como toma de posición sobre la guerra interna: una verdad para adentro (cultura endógena), desde la mirada de la(s) víctima(s), no solo una víctima de la guerra, sino también de todo un proceso histórico excluyente y agresor de los campesinos que los arrincona a una realidad como la que él ha vivido. Esta verdad se presenta con intención de ser verosímil para los Otros -de afuera- (Cultura exógena), la mayoría victimarios por agresión, indiferencia u olvido.

3.2.2. ROSA CUCHILLO (MEMORIA Y DOLOR)

Rosa Cuchillo representa a la madre doliente, quien ha sufrido lo indecible, quien lo ha perdido todo y entre todo, a sí misma. Ella no es solo víctima de las circunstancias, también es víctima de una historia, de los procesos sociales y económicos, dirigidos por una clase minoritaria en número, que han fracturado el interior del mundo andino. En el plano de la historia de la novela, podemos entrever las omisiones del poder central respecto de la periferia: Sus padres murieron por un fenómeno natural, pero el Estado nada hizo por ella, por resguardarla o cuidarla, estuvo siempre sola y tuvo que aprender a protegerse por sí misma. Su esposo Domingo falleció por el mal de mina, que es una especie de tuberculosis que destruye los pulmones del minero a temprana edad, la cual se debe a las pésimas medidas de seguridad y salubridad que sufren los

trabajadores. Su hijo Simón murió, posiblemente, aunque no lo dice en la novela, como muchos niños de la sierra, por la falta de alimentos o de atención médica oportuna que el estado debía proveer, principalmente, a las madres viudas que vivían de la magra producción de sus tierras. Recordemos que se quedó sola con dos hijos y Simón era el último y, por lo tanto, el más vulnerable. Su hijo Liborio falleció de la peor manera: asesinado con granadas por las fuerzas antisubversivas, “Y por más que buscó restos reconocibles de su hijo, no los halló” (RC, p. 272), de manera extrajudicial.

El dolor que vive, siente y padece Rosa Cuchillo es el dolor que sufren y han sufrido las mujeres en el Perú, pues ha padecido como hija, como esposa y como madre. Ella representa al sujeto femenino, quien no solo padeció en carne propia las injusticias de su tiempo, sino que también fue testigo presencial de los atropellos y agresiones tanto de los militantes de Sendero Luminoso como de los militares de las Fuerzas Armadas. Sin embargo, también ha sido la mujer incansable que ha bregado por la vida de sus seres amados, pues hasta el último aliento no ha hecho sino apoyarlos muy a pesar de estar de acuerdo o no con sus acciones y pensamientos.

Rosa Cuchillo representa la memoria de las mujeres que aún buscan los cuerpos de sus parientes, considerando que el más doloroso es el perder a un hijo, cuyo cuerpo ha sido desaparecido, sin que se pueda exigir justicia. La diferencia de la muerte de su hijo Liborio con sus otros seres queridos, es que estos últimos no fueron asesinados. Si es cierto que las entendemos como víctimas de la violencia estructural del sistema social del país, no fueron desaparecidos por fuerzas

identificables –aunque anónimas- en medio de una guerra. La violencia directa que sufrió Liborio, no fue producto de una batalla, sino de un ensañamiento extrajudicial. De su cuerpo no ha quedado rastros identificables como para que su madre le dé sepultura.

El trauma y la desolación son sensaciones que marcan la memoria de una persona después de sucesos similares. Esto trae como consecuencia la imposibilidad del duelo. Respecto a esta sensación de pérdida, María Isabel Castillo Vergara (2013) dice:

Cuando la representación de la muerte adquiere un carácter traumático, el sujeto queda expuesto a un dolor psíquico intenso, que destroza los espacios internos representacionales y se sumerge en el campo de lo irrepresentable. El dolor hace un agujero y el sujeto rompe series de pensamientos. El individuo clama por anestesia frente a la intolerabilidad del dolor. (p. 165)

La desaparición del cuerpo no permite la activación del duelo. Como lo inenarrable tuvo lugar, la fractura o marca psíquica es autolacerante; daña la propia subjetividad. Esto da paso a la melancolía, a la inhibición del yo que invade el inconsciente y que puede producir un desenlace fatal. Según Castillo Vergara (2013), los ritos funerarios en donde participan los deudos, las instituciones y la sociedad son importantes para que se propicie la activación del proceso de duelo, pero para que esto ocurra tendría que sucederse tres aspectos importantes: la presencia oficial del cuerpo desaparecido, la identificación del responsable y su correspondiente castigo y la existencia de *otro* que reconozca la situación o circunstancia del dolor vivido (p. 174). De esta manera, se

construiría una memoria social que sirva como aliciente para el proceso de un duelo¹⁷⁰ individual y grupal.

Rosa Cuchillo, como otros personajes de la novela, ha sufrido la pérdida de un ser querido, cuyo cuerpo no ha sido hallado. A la angustia, le sigue la desesperación y luego la depresión traumática. No hay esperanzas para encontrar el cuerpo de su hijo o algún rastro que lo identifique como parte suya, la destrucción de la huella de la violencia ha sido efectuada. Su memoria herida carece de un asidero desde dónde iniciar el duelo. Su hijo ha sido víctima de la represión militar e incluso esa condición, víctima¹⁷¹, le sería negado por formar parte de un movimiento subversivo. A pesar de que no es consciente de esta última aseveración, el dolor intenso ante la pérdida del último ser que tenía como justificación de su vida, de un momento a otro, ha desaparecido. Simplemente ya no está. Dejó de ser.

LLORANDO se volvió por el camino, sin ver bien no por dónde iba. La granizada la agarró por los cerros. Varias veces se rodó por lugares

¹⁷⁰ De acuerdo con Castillo Vergara (2013), solo podrá iniciarse el proceso de duelo “(...) en la medida en que se den ciertas condiciones, como saber la verdad de lo que aconteció con el ser querido, encontrar sus restos, cumplir con el rito funerario, que la sociedad en su conjunto haga justicia y se construya la memoria social. Aunado a estas condiciones, es necesaria la presencia de un “otro” en el espacio terapéutico” (p. 178). Por lo tanto, el duelo es imposible si el cuerpo permanece desaparecido.

¹⁷¹ Según el Registro Único de Víctimas del Perú, no se considera como tal a los miembros de movimientos subversivos cualesquiera hayan sido los medios de sus desapariciones o muertes. Cito: “No se consideran víctimas, para los efectos específicos de su inclusión en el Registro Único de Víctimas de la Violencia, a los miembros de las organizaciones subversivas” (En: <http://www.ruv.gob.pe/registro.html>). José Carlos Agüero (2015) discute esta decisión, pues asume que *víctima* es todo aquel que ha sido despojado de sus derechos humanos esenciales, independientemente de sus acciones. El victimocentrismo, considera, no hace sino polarizar a la sociedad entre víctimas y victimarios, entre culpables e inocentes, por el cual se asume un lugar en función al rótulo asignado. Sin embargo, afirma también, esa situación, paulatinamente, ha ido cambiando: “Las propias víctimas piden no ser tratadas solo como afectados, pues sienten que esto es como atribuirles un modo de discapacidad. Lo dicen, cada vez con más frecuencia. Quieren ser reconocidas también como luchadoras, como dirigentes, como personas que no han paralizado en el llanto. No quieren ser vistas como dolientes marías[sic]”. (pp. 112 – 113)

gredosos..., pero ya ni sentía dolor. Estaba como adormecida. Ni hambre ni sed tenía.

Cuando por fin asomó a la placita silenciosa de Illaurocancha, sufrió un ataque de nervios, y empezó a gritar y a llamar a su hijo, a destrozarse la ropa arañando sus carnes. Recién ahí asomaron algunos viejos y mujeres a auxiliarla, a darle agüita, masajes, en tanto ella convulsionaba y apretaba los dientes botando espumarajos, quedándose después rígida, con el cuerpo que se le enfriaba. (RC, p. 272)

Bajo ese cielo sin cielo de Illaurocancha, sin campanas que anunciaran su partida, los ojos de Rosa Cuchillo se habían congelado para siempre.
(RC, p. 273)

Rosa cuchillo participa, como personaje, en el relato de cuatro narradores de los cinco que están presentes en la novela. El primero, el narrador autodiegético, es ella misma. Transita por los mundos de ultratumba andino en búsqueda de su familia y por orden del gran Gapaj. El segundo, el narrador homodiegético en segunda persona, la menciona como una madre sufriente que está a la expectativa de las circunstancias de su hijo, siempre pendiente de poder ayudarlo y cuidarlo. El tercero, el narrador autodiegético, protagonizado por Mariano Ochante, la recuerda como una mujer valiente y abnegada; y, el cuarto, el narrador heterodiegético en tercera persona que la focaliza en su estructura narrativa, la hace testigo de las muertes y torturas sufridas por su pueblo por parte de las Fuerzas Armadas y Sendero Luminoso. Para esta parte de la tesis nos abocaremos en analizar las circunstancias relacionadas al primer y segundo narrador.

Respecto a la primera línea narrativa, que es con la que inicia la novela, Rosa ha despertado -o al menos eso parece- al encontrarse en una especie de atmósfera de liviandad, por ello, se pregunta si donde se encuentra es la muerte, pues se parecía a la vida.

¿La muerte?

¿La muerte sería también como la vida? «Es más liviana, hija».

(...)

¿Por aquí? ¿Por estos lugares se irían los muertos?

<<Por allí, hija, por donde se despide uno para siempre de la vida>>

(RC, p. 9)

La voz que contesta sus preguntas acaso es una divinidad que la guía en el inicio de su recorrido por el panteón andino. Luego, encontrará a Wayra, su siguiente guía, quien fuera en vida su perro hace muchos años. Este último le dice que fue Liborio quien le avisó de su llegada. Él se encontraba en ese momento, para alegría de Rosa, en el Janaq Pacha.

En este mundo, Rosa revive la esperanza de reencontrarse con sus seres queridos: “Resignada, suspiré, esperanzada que en el pueblo de las almas pudiera encontrar a mis padres, a mi esposo Domingo y a Simón, mi hijito, el último que se murió cuando era solo una guagua” (RC, pp. 12 – 13). No menciona a Liborio, porque sabe, gracias a Wayra, que está en un lugar mucho mejor. Por ello, su largo caminar no se debe solo a su obediencia a los dioses, sino, principalmente, porque quiere reencontrarse con su familia.

Para conseguir este propósito, cruza por diversos obstáculos, desde la agreste geografía del Kay Pacha y el Ukhu Pacha hasta de los constantes ataques de diversos seres monstruosos que intentan obstruir su paso o apoderarse de su alma. El primero con quien se encontró fue con su esposo Domingo, quien convertido en paloma después de tomar posesión del espíritu de Teódulo Huarca, fue a buscarlos. Él se alegró de verla, pero le dijo que tenía que irse a los cielos por orden del gran Gapaj; sin embargo, después, en el Hanan Pacha,

él ya no tenía memoria de su vida pasada y, por lo tanto, no la pudo reconocer. Se había convertido en un espíritu de la música. Los segundos fueron sus padres, con quienes conversó largamente dentro del cerro Auquimarca. El tercero en encontrar fue a su hijo Simón, ya en el Hanan Pacha, quien no tenía memoria de ella. El cuarto y último fue su hijo Liborio, quien sí la reconoció y con quien solo conversó un momento.

Rosa Cuchillo tenía la esperanza de ver a su familia y así fue; sin embargo, cada uno ya tenía un lugar definido en el mundo celestial andino. Sería imposible considerar la idea de que vuelvan a juntarse como la familia que formaron en la tierra. Todos, salvo sus padres, se encontraban en el Hanan Pacha. Logró verlos luego de recuperar su identidad como diosa Cavillaca. Esta identidad de diosa de los cielos se sumaba a la de madre terrena; pensaba en su esposo e hijos, por quienes aún se afligía. Su memoria de vida terrena y la reciente memoria que iba recuperando como divinidad ancestral se adjuntaban sin menoscabarse. A pesar de que el dolor se había disipado en ese mundo celestial, mantenía su identidad de madre, esposa e hija. Sin embargo, estaba preocupada por los sucesos de la vida en la tierra: temía olvidar.

- ¿En qué piensas? –me dijo mi acompañante, la madre del maíz o diosa de la fertilidad.
- En Liborio, mi hijo, Mama Zara –le respondí-; también en Domingo, el que fue mi esposo.
Sonrió.
- Aún están frescos tus recuerdos, pero al pasar al otro lado del puente donde habita nuestro Padre, solo pensarás como la diosa que eres.
- ¿Podré influir en los hombres que luchan abajo en la tierra?
Volvió a sonreír.
- ¿Alguna vez cuando estuviste acá te olvidaste acaso de ellos?

No respondí. Solo apuré el paso, deseosa de reunirme con esa gente que, al parecer, nos había visto ya, y algo estaban comentando. (RC, pp. 251 – 252)

La cita no aclara exactamente si Cavillaca, Rosa Cuchillo, perderá definitivamente su identidad terrena. Tal vez *pensar* como diosa la posicionaría en una condición de mayor ecuanimidad y, por lo tanto, no podría vivir los sufrimientos como humana. Posiblemente, no olvide su vida en la tierra, pero esta ya no le serían afectas. Entendemos que cuando le pregunta Mama Zara si alguna vez se olvidó de los hombres después de haber sonreído, es porque Cavillaca es la diosa que está identificada con ellos y que a pesar de que llegue a pensar como diosa, seguirá pendiente de lo que les pase. Ahora, también, puede ser que no responde porque no lo recuerda. ¿Cómo saber si alguna vez se olvidó de los hombres si, precisamente, no recuerda nada de su vida anterior a la de ser Rosa Cuchillo salvo por el relato de Wayra, cuando se descubrió así mismo como el dios de los vientos? La novela presenta información ambigua para que sea el lector quien lo esclarezca o complete los vacíos a partir del conocimiento de los mitos andinos.

Ahora bien, si Cavillaca llegara a pensar como diosa, ya no sentiría los pesares de una madre que lo ha perdido todo. Sabemos que Domingo y Simón no tienen ya memoria de su vida en la tierra, ahora tienen una vida alejada de la tristeza: han adquirido una nueva identidad. Rosa Cuchillo, entonces, al retornar junto a su verdadera familia: las divinidades del Hanan Pacha, ya no tendría que preocuparse por su vida en la tierra, pues esta se convertiría en solo una anécdota respecto a todos los siglos de su existencia. Es por ello que el olvido se convierte en la única salida a tanto dolor, pero un olvido facilitado por los

dioses en el mundo celestial, un olvido impuesto por una realidad divina que les permite, en ese nuevo orden de bienaventuranza, empezar otra forma de existencia.

Sin embargo, ello solo ocurre en el Hanan Pacha para los seres terrenales y, ahí mismo, cruzando el puente de luz donde moran los dioses, para las divinidades. En la tierra, la memoria herida es una condena que debe ser suturada para que la vida sea tolerable. Mundo celestial y mundo terreno, dos espacios donde la memoria y el olvido son indispensables para saber quiénes somos, a dónde vamos y cómo podríamos superar nuestros pesares; en el primero, el olvido es esperanza; en el segundo, mayormente, injusticia. En ambos, la memoria es identidad; sin embargo, en el primero han dejado de doler; en el segundo, el dolor se acentúa o se disipa con el tiempo.

En la segunda línea narrativa, Rosa Cuchillo es identificada como la madre sufriente, quien espera siempre noticias de su hijo. Cada vez que Liborio ha caído herido, ella ha estado presente para cuidarlo. Es la madre que, sin importar cuáles son las faltas o acciones subversivas de su hijo, no duda para ir a salvarlo, curarle las heridas, protegerlo, aún a costa de su propia vida. Rosa Cuchillo representa a las madres de cuyos hijos luchan por un ideal que los llevará, inevitablemente, a la muerte, a esa madre que vive angustiada por la vida los suyos y, por los cuales, le reza a su(s) divinidad(es) con intensidad para que nada les suceda.

El narrador del relato que protagoniza Liborio da cuenta de las apariciones de Rosa Cuchillo, a veces imprevistamente, otras por aviso de los mismos senderistas. Su angustia, aun no convertida en dolor, la empuja a viajar constantemente sin pensar en ella misma, de los peligros de la guerra, por encontrar a su hijo. Liborio tenía, aproximadamente, 17 años¹⁷² cuando fue presionado por los senderistas para formar parte de su movimiento armado. Sabía que su madre sufriría mucho si se unía a ellos, pero tenía que tomar una decisión: se convirtió en militante senderista.

Temes por tu madre, que ya estaba anciana y para enferma, y de quien tendrías que descuidarte u olvidarte si optabas por la revolución. Tus ausencias permanentes del pueblo por cuestiones de tu negocio siempre te dieron buen pretexto para eludir a veces las reuniones en la escuela popular dirigida por Mario Buitrón, el maestro. (RC, p. 22)

Liborio participó activamente en todas las acciones guerrilleras, salvo cuando estuvo herido y fue cuidado por su madre. Sin embargo, momentos antes de las primeras acciones, sabía que su madre estaría preocupada: “Si tu madre supiera, Liborio, en lo que andabas, piensas, ¿qué diría? A estas alturas ella debe estar extrañándote, nerviosa, preocupada por tu demora” (RC, p. 54). Liborio ama a su madre, la extraña; sin embargo, la determinación de seguir formando parte de este grupo armado se hacía más recia a medida que pasaba el tiempo. Por ello, pensaba que podría pedir permiso para ir a verla después de la primera contienda, “Entonces la abrazarías fuerte con tus largos brazos,

¹⁷² Analizando el tiempo y las aproximaciones de edades, considero que se ha cometido un anacronismo en la novela. Los padres de Rosa Cuchillo murieron en el terremoto del '70, cuando ella era lo suficientemente joven como para que muchos hombres la codiciaran. Liborio nació después de la muerte de sus abuelos maternos, sin embargo, el mínimo de edad que Liborio pudiera tener cuando fue enrolado es de 17 años, pues solo tenía libreta militar; considerando que Liborio hubiese nacido poco después de muertos sus abuelos, en el mismo año de 1970, sería 1987, cuando se ingresó a Sendero Luminoso; sin embargo, Liborio participa en acciones guerrilleras, que en el plano de lo fáctico fueron realizadas desde 1982.

besando su frente; pero no le confiarías nada todavía de tu compromiso con la guerra, (...)" (RC, p. 55)

La primera acción en la que participa fue el asalto al puesto policial del pueblo de Quinua de la cual salieron victoriosos y en donde Liborio es levemente herido. Luego, entra en acción cuando fueron atacados por las fuerzas policiales mientras descansaban en una casa en el valle de Pongora. En esta ocasión, al igual que todos sus compañeros, tuvo que huir. Gracias a su padre, el dios Pedro Orcco, pudo sobrevivir. Luego de ello, fue licenciado por un tiempo para retornar con su madre, a fin de aprovechar las lluvias para poder sembrar. El encuentro fue emotivo, aunque Liborio ya estaba seguro del rumbo que debía seguir su vida.

Abrazándote, lloró tu vieja aquella vez que llegaste, todo roto, hambriento, lleno de espinas. Terruco te has vuelto, hijo, diciendo. Secando sus lágrimas con tu pañuelo, le respondiste:

- Terruco no, mamita, guerrillero.
- ¿Por qué pues, hijo? ¿Por qué?
- Por buscar justicia para los pobres, mamita; por eso.
- Te matarán; hijo, me moriré yo también.
- Más vale la muerte, mamita, que esta suerte miserable, ¿no te cansas de sufrir? (RC, pp. 84 – 85)

La misión que ha adoptado Liborio colisiona con el amor a su madre, pero el peso de las circunstancias lo ha involucrado cada vez más respecto a su participación en las fuerzas subversivas, por lo que permanecerá en la lucha, a pesar de la angustia de su progenitora.

Posteriormente, Sendero Luminoso decide liberar a sus compañeros que se encuentran reclusos en la cárcel de Ayacucho; Liborio es invitado a participar.

Cuando llega el día, la tarea no es fácil, incluso el conseguir armas para la operación fue un trabajo difícil. Sin embargo, el plan resultó; tuvieron algunas bajas, pero aun así consiguieron liberar a sus compañeros. Al iniciar la huida, Liborio es herido en la pierna por un policía moribundo. Corre por su vida. No hubiera conseguido escapar si no fuera por la ayuda, una vez más, de su padre, el wamani Pedro Orcco. Huyen en un camión y, a cierta distancia, se bajan. Ponen en práctica la táctica *el salto para atrás*, para confundir a sus perseguidores. Liborio, herido, es llevado en una rústica camilla a Pihuán, donde vive un familiar de Angicha. En medio de la puna, llegó Rosa Cuchillo, nadie sabe cómo averiguó que estarían allí. Sin embargo, llegó dispuesta a llevárselo a Huamanga para que lo atendieran, “Mamita, le dijiste, viéndola, atacado por la fiebre, vuélvete, voy a sanarme, no llores; y si muero también has de alegrarte, porque así deben morir los runas: luchando por su pueblo. Ella derramó sus lágrimas, inconsolable” (RC, pp. 98 – 99). Anselmo, médico e integrante de Sendero Luminoso, le extrajo la bala, le aplicó inyecciones y le dio cápsulas para sanarlo. Luego, Liborio quedó al cuidado de Rosa en una choza al fondo de una quebrada, junto con la dueña de la misma quien era curandera.

Podemos observar que ambos tienen sus convicciones bien cimentadas: Liborio, por una revolución que promueva la justicia y el respeto por el hombre y la cultura del ande; Rosa Cuchillo, por la vida de su hijo, sin importar las consecuencias. En este sentido, Rosa se mantiene siempre cerca, a la expectativa de los daños que pudiera sufrir su hijo en la lucha. Su identidad de madre aún permanece a través de la vida de Liborio, pues la muerte le quitó la de hija y esposa. Su dolor, después de la muerte de su hijo Simón - aún pequeño -, permanece; no obstante,

Liborio representa el último motivo para resistir la vida. Su angustia no solo reside en el hecho de que su hijo pueda morir en acción, sino, en las torturas que podría sufrir previamente a una posible ejecución. Ella ha sido testigo de las crueldades que infligen los militares y policías a quienes solo sospechan de ser senderista o colaboradores de ellos. Pedía al taita Pedro Orcco lo cuidara siempre. Liborio, al contrario, se mostraba cada vez más distanciado; a medida que pasaba el tiempo, solo tenía cabeza para la revolución, su revolución, que para sentimientos particulares. O, tal vez, buscaba que su madre se hiciera la idea de que, realmente, estaba muerto como hijo.

Ella no pudo reconocer a su hijo. Se quedó en la duda si habría venido o no. En todo caso, estaba visto que él no quería encontrarse con ella. La última vez que llegó, le dijo, Mamita, haz de cuenta que he muerto, olvídate de mí, yo pertenezco por entero a la revolución. (RC, p. 193)

Liborio intenta diluir su condición de hijo de una mujer campesina abnegada, para asentar la del hijo de una revolución justa y necesaria. Rosa Cuchillo no puede hacer tal operación. Su condición de madre no es electiva. Su principal misión es la de protegerlo. Ambas decisiones son formas distintas de sacrificio, de asumir una responsabilidad más allá de las consecuencias naturales.

Rosa encarna la vida de una madre terrena quien tiene que soportar cada mañana, al despertar, la angustia de saber cómo estaría su hijo. Sabe que se moriría de tristeza, incluso Liborio lo sabe, si él muere: “¿y Rosa? ¿Rosa Cuchillo? Allauchi tu viejita, se moriría de tristeza... (RC, p. 267). La tristeza es el sentimiento de desarraigo y desgarró interno que perfora la conciencia a la

inhibición de sí mismo. Es el dolor¹⁷³ que se irradia hacia la totalidad de la psiquis y obtura toda voluntad hacia algo que le dé razón de ser.

Rosa Cuchillo, entonces, representa la memoria herida de los hombres y mujeres que han sufrido desapariciones forzadas de un familiar; de aquellos que, incluso, no pueden reclamar justicia, porque la condición del muerto-desaparecido no cumple con lo establecido con la ley para ser considerado víctima. Porque toda su vida, como muchos otros, ha sido víctima de un sistema social y de un proceso histórico arbitrario. Porque siendo divina quiso ser mortal para vivir la experiencia de una mujer de este mundo y sufrió lo inconmensurable. Porque nos (de)muestra que no hay dolor más intenso que saber que un único hijo, el último hijo, ha muerto y se le ha impedido tener al menos su cuerpo en donde depositar su llanto.

3.2.3. LIBORIO (MEMORIA Y MITO)

Liborio es hijo de Pedro Orcoco, dios wamani de la montaña, y de Rosa Cuchillo, la diosa Cavillaca; por lo tanto, él debería ser también un dios. Sin embargo, es un mortal que vive todos los principios del pensamiento andino en relación a los otros, tanto occidentales como runas. Su identidad depende del reconocimiento de sí mismo y, esta, de su memoria. Para *ser*, se tiene que saber qué y quién es, para así actuar en función de la identidad reconocida. Liborio no vive ninguna experiencia más allá de lo meramente humano, salvo cuando su padre lo salva

¹⁷³ María Isabel Castillo Vergara (2013) considera que la desaparición forzada de un ser querido, de un familiar, ocasiona un aconte-ser traumático, un quiebre interno en la psiquis de quien sufre la pérdida. Afirma que "(...) en la desaparición forzada, la representación de la muerte adquiere carácter traumático se asocia con la lógica fantasía de la tortura a la que ha sido sometida la persona detenida o secuestrada; el familiar está expuesto a un dolor psíquico intenso que destroza los espacios internos representacionales y se sumerge en el campo de lo irrepresentable" (p. 197). Es decir, lo indecible e inconmensurable invade el mundo simbólico para destruirlo desde dentro.

de la muerte hasta en dos ocasiones. Él lleva consigo un collar que es una especie de amuleto que lo conecta con el wamani, su padre; sin embargo, momentos antes de ser asesinado se dio cuenta de que lo había perdido: “El llullo torito de piedra, el illa que llevabas colgado en tu cuello, al parecer, se te ha caído, ya no está contigo. ¿Te estaba abandonando el taita Wamani? Quien sabe” (RC, p. 264). Así mismo, su madre, en la tierra de los vivos, era simplemente Rosa Wanka¹⁷⁴, hija de campesinos que murieron en el terremoto del ´70; no se reconoce como diosa, no tiene memoria de tiempos divinos; estos solo los recupera cuando cruza el puente de luz hacia la morada de los dioses andinos.

Identidad y memoria van de la mano del pensamiento andino, una razón escindida de la occidental, diferente a ella e, incluso en algunos casos, antagónica. Liborio forma parte de esta razón, de una semiósfera que tiene su propia historia, su propia memoria colectiva. Su identidad, en el proceso de la novela, se va definiendo a medida que su compromiso con la revolución se hace más intensa. Su conocimiento de sí mismo y la asunción de un deber celestial solo se hace posible dentro de los órdenes de un mundo que vive en constante interrelación con los otros, en donde el otro semejante no solo es otro hombre, sino también una piedra, un árbol o una montaña; un espacio cultural donde la libertad es una promesa ancestral prometida por los dioses, un modo de

¹⁷⁴ Podemos realizar diversas conjeturas acerca del papel que acepta cumplir la diosa Cavillaca. Consideramos más pertinente que en su afán de ayudar a los hombres se hace humana sacrificando su condición de diosa. Para saber qué necesitan los hombres del ande, debe sufrir sus pesares como humana sacrificando su identidad y su memoria por el tiempo en que dura su condición de mortal. Sabe que luego, al regresar al lado de los dioses, sus recuerdos tal vez no los pierda, sino se aúnen a los anteriores para que en una sola memoria depositada como diosa y como humana, pueda ofrecer mejores condiciones de apoyo a los hombres del ande. Quizá la mejor forma fue la de ofrecerles un salvador que nazca como hombre para luego, como Dios, inicie la liberación de los naturales.

entender la vida dando vida a todo lo que lo rodea: el pensamiento (racionalidad) mítico andino.

Para entender la misión de Liborio, debemos acercarnos a comprender su racionalidad, la cosmovisión compartida por los naturales. De esta manera, entenderemos que la memoria mítica andina tiene y mantiene dispositivos conceptuales diferentes a la razón occidental del mundo criollo. Cada individuo, según las diferentes formas de entender el mundo¹⁷⁵, tiene un lugar o una posición distinta en él; una función, una misión, un *hacer* que le constituye el *ser* entre otros y con los otros.

Tratar sobre del mundo andino es tratar, principalmente, sobre el mito, los mitos o la racionalidad mítica. Esta se basa en una forma particular de articular la comprensión de la realidad, usar conceptos que estructuran la sociedad para convivir con ella y en ella, y relacionarse con los diferentes elementos que la componen. Según José María Mardones (2000), el mito es “(...) *el modelo de aprehensión de la realidad*”¹⁷⁶. Quiere decir que el mito nos configura, compone, estructura un modo de ver y captar la realidad” (p. 57). Por ello, estudiar el mito es conocer también los propósitos que llevaron a Liborio a agenciarse una misión en la tierra, así mismo, conocer las directrices ideológicas de la memoria

¹⁷⁵ Nuestra concepción del mundo se articula dentro de los límites de la cultura en la cual nacimos y crecimos, a partir de la comprensión y asimilación de conceptos simbólicos con el cual nos interrelacionamos y construimos nuestra sociedad. En este sentido, José María Mardones (2000) afirma que “Podemos decir que nos han configurado un modo de ver y entender, que podemos concebirlo, más que como unos determinados contenidos, como un molde mental o “forma mentis”, en la cual se configura las cosas. (...) La cultura aparece, así como un horizonte de sentido referido a unas formas mentales o modos de ver la realidad, de interpretar los hechos y los acontecimientos”. (p. 60)

¹⁷⁶ Zenón de Paz (2005) discrepa con esta afirmación, para él “(...) el hombre no “aprehende” la realidad para manipularla; la realidad es recreada, se hace presente de manera concentrada, intensa en cada acto ritual”. (p. 54)

colectiva articulada en la novela como una propuesta social y cultural frente a la hegemonía del gran Otro.

En el mundo andino, los elementos que conforman su espacio cultural se relacionan unos a otros desde sus cualidades intrínsecas, desde su forma material y espiritual adjudicada. Estas se encuentran conectadas por lazos simbólicos de interdependencia en un plano de intercambio de subjetividades. De acuerdo con Zenón de Paz (2005), la relacionalidad consiste en que:

“Los entes no son autónomos: se constituyen en el interior de aquel universo relacional, como nudos de relaciones. El mismo hombre se concibe originariamente no como individuo autosuficiente sino como insertado dentro de una red de múltiples relaciones”. (p. 55)

Una red en la que el hombre es parte de la misma, con el mismo valor relacional y no aquel que se autoconstituye como centralidad ejecutoria respecto de los demás entes. La relacionalidad constituye la sustancialidad del tiempo, los espacios y los entes que se subsumen en un mismo todo, en una compleja urdimbre que se manifiesta holísticamente. La conexión con los otros produce el dinamismo de la vida en donde la interacción se efectúa simbólicamente en procesos cíclicos que se renuevan de manera constante. Según Josef Estermann (2013), “Esta relacionalidad se manifiesta, a nivel cósmico, antropológico, económico, político y religioso en y a través de los principios de correspondencia, complementariedad, reciprocidad y ciclicidad” (parr. 17). Todo tiene un contacto con todo; sus elementos son partes interdependientes de la totalidad y esa totalidad recibe un nombre: pacha. Coexisten tres pachas. Fuera de ellas: nada.

A diferencia de la cosmovisión occidental¹⁷⁷ que instrumentaliza los entes al ubicarse en una centralidad hegemónica frente a los demás entes objetivándolos para manipularlos, la cosmovisión andina convive con ellos, se posiciona como parte integrante de ese tejido cultural en una horizontalidad comunicable y comunicante. El sujeto no es el ente cognoscente de los objetos del entorno, sino un sujeto que se comunica, expresa y es expresado por los otros entes. Para la concepción occidental, conocer el mundo es objetivar el objeto, es despersonificar el objeto al des-subjetivarlo y escindirse de él como sujeto de conocimiento que, desde afuera, lo asuma como ente transformable, modificable, utilizable e, incluso, destruible. Sin embargo, la cosmovisión mítica se dirige por otro camino; de acuerdo con Eduardo Viveiros de Castro (2003), “Conocer es personificar, tomar el punto de vista de aquellos que deben ser conocidos; de aquello, o mejor, de aquel; pues el conocimiento chamánico se dirige a un ‘algo’ que es en verdad un ‘alguien’ otro sujeto o agente” (pp. 200 – 201), otro que también lo mira y reconoce.

En este sentido, los hombres andinos son parte integrante de un mundo interconectado. La realidad es un espacio que integra todos los tiempos y donde todos, los que *están* y los que *no están*, ocupan un lugar funcional para su

¹⁷⁷ José María Mardones (2000) considera que todo logos posee un mythos y en todo mythos existe un logos (p. 66) por lo cual, al interpretar el mundo a través de ciertas estructuras mentales o red de relaciones que modela nuestra perspectiva (p. 65), podemos darnos cuenta que el mundo no es tal cual lo vemos, sino como lo entendemos según las coordenadas simbólicas de nuestra cultura. En este sentido, considera que la cosmovisión occidental es histórica, pues “Nuestras acciones humanas se dirigen casi siempre a un fin: están escatológicamente orientadas y condicionadas. Vivimos en una especie de constante proyecto, como quien camina siempre hacia un lugar u objetivo concreto. Nos aterra la muerte porque corta nuestros proyectos, frustra nuestros sueños”. (p. 61)

interrelación¹⁷⁸. El cuidado de los entes, el equilibrio de fuerzas, el cuidado de la producción y reproducción respecto a la pacha, a modo de guardián, le corresponde al hombre. Por esta razón, investigadores como Estermann, al relacionar conocimientos como economía y ecología prefieren llamar a esta forma de sabiduría como *ecosofía*¹⁷⁹.

Por esta razón, Liborio desentona con los principios marxistas de Sendero Luminoso, no solo por la distinción de la concepción de los procesos históricos y sociales que tienen sobre el Perú, sino también, por la visión cultural del mundo. Así mismo, el narrador homodiegético en segunda persona, quien focaliza la actuación de Liborio como protagonista de su relato, comparte su cosmovisión. Por ejemplo, luego de que Liborio le confiesa su amor a Angicha, inician un encuentro sexual; el narrador no solo describe la situación, sino que presenta otra escena similar a manera de analogía.

Una bandada de loros chillando sobre sus cabezas y no muy lejos de ahí, entre la enmarañada vegetación, un halcón blanco que vino desde los Andes pisaba furiosamente a una paloma: taita Wiracocha, quien sabe, fertilizándola a la Pachamama. (RC, p. 223)

La visión occidental del mundo considera al tiempo como línea recta hacia el futuro en donde el cálculo y la demostración objetiva de los acontecimientos y de todos los fenómenos son necesarios para manipular, instrumentalizar y

¹⁷⁸ Esta interrelación es de vital importancia para el mundo andino; según José Yáñez (2002) “La lógica del equilibrio comunitario tiene como principio fundamental el principio de relacionalidad con la naturaleza y los dioses, con la comunidad toda y con la pareja”. (p. 171)

¹⁷⁹ Según Estermann (2013) “(...) la ecosofía andina es una expresión del axioma fundamental de la sabiduría andina, a ser el principio de relacionalidad, que dice, en forma sintética, que la relación antecede a la sustancia y al ente particular, o en otras palabras: que todo tiene que ver con todo. Según este principio, la Naturaleza (*pacha*) es concebida como un organismo en el que cada parte está vinculada con las demás partes”. (parr. 24)

transformar el entorno natural y reafirmarlas como síntomas del progreso. Por esta razón, el lugar ocupado por el hombre en relación a todo lo demás, es el del centro hegemónico de poder que ha desacralizado al mundo en función a una conciencia científica. La escisión cultural, por el cual el hombre occidental despersonifica a la naturaleza para manipularla y depredarla a su beneficio, obedece a un pensamiento que se acentuó, principalmente, con el capitalismo y el surgimiento de la ciencia y la tecnología, las cuales, unidas, formulan el concepto de modernidad, expandido a través del mundo mediante el uso de la violencia, siempre en desmedro de cosmovisiones diferentes.

En la novela *Rosa Cuchillo*, Liborio encarna la cosmovisión andina y difiere de sus compañeros senderistas, líderes como Santos y Omar, en diversos aspectos, principalmente, en el ámbito político y social. Liborio reflexiona sobre el proceso de la lucha armada, su propio lugar en ella y polemiza con los mencionados sobre el papel que cumplirían los naturales una vez ganada la guerra. Así mismo, observa que su relación con el entorno natural circundante es contrapuesta e incompatible respecto de los otros, principalmente, de aquellos que han tenido una estrecha relación y formación personal y social en la lógica del pensamiento occidental.

Liborio vivirá diversas experiencias de lucha, así como de discusiones y polémicas al interior del Partido Senderista. Será testigo y protagonista de debates que revelarán las diferencias políticas entre los naturales y los mandos subversivos. Por esta razón, su conclusión final será la de organizar la revolución de los naturales; sin embargo, sabe que debe tener paciencia, pues antes necesita de los medios logísticos suficientes y del entrenamiento militar

necesario para poder desarrollar su propia revolución, así como de mayor cantidad de adeptos para su causa. Esta determinación la ha tomado después de un proceso de reflexión y de diálogos controversiales.

El primer momento en que Liborio toma conciencia acerca de su participación en el CAI surge de un cuestionamiento personal sobre un hipotético triunfo senderista. Liborio recordará, momentos antes de que la facción senderista comanda por Santos atacara al puesto policial del pueblo de Quinua, lo que este último les había referido.

«Sin embargo, los más grandes derrotados, dijo el camarada Santos una noche, fueron los propios naturales, porque los criollos vencedores y sus herederos igual nos siguen explotando hasta hoy» Con la lucha de los compañeros, piensas, ¿**cambiarán las cosas**?¹⁸⁰ (RC, p. 54)

Esta duda generará posibles respuestas, reflexiones continuas y un mayor compromiso respecto del cambio que debería sufrir la sociedad peruana. Ambos están de acuerdo de que ha habido una dominación abusiva, de que aún esta existe; que el poder lo tienen los criollos blancos y estos han mantenido en el olvido a las culturas oriundas. Sin embargo, la discrepancia se desarrollará en torno al futuro, respecto a los propósitos de la lucha según el lugar que ocupan los militantes en el poder y en la cultura.

Los cuestionamientos que Liborio se realiza en torno a la lucha armada se intensifican, lo intranquilizan y preocupan. Intenta reflexionar sobre los propósitos del CAI y si esta coincide con los intereses de los naturales; intereses

¹⁸⁰ La intensidad es nuestra.

que no están relacionados solo con el presente, sino también con el pasado, con esa deuda de siglos de dominación al que no puede dejar en el olvido por estar asentada en la injusticia.

Su memoria histórica respecto del lugar que han ocupado los naturales en la sociedad peruana, desde su visión mítica andina, lo conmina a repensar los objetivos de su propio accionar guerrillero. Restablecer la justicia implica no dejar de lado a la injusticia vivida y sufrida durante siglos de dominación, y esta tiene que ver no solo porque los blancos dominan a los no blancos o porque el pensamiento capitalista se impone sobre el pensamiento socialista, sino, desde una perspectiva culturalista, el mundo occidental, de racionalidad empírico científicista, impone su voz y su acción contra el mundo de racionalidad mítica andina (y otras). Es decir, mientras una forma de entender el mundo de origen foráneo siga manteniendo su poder contra otra(s) forma(s) de entender el mundo de origen autóctono, la injusticia permanecerá al margen de las ideologías políticas o del color de la piel.

Desde su convalecencia, Liborio, herido de bala en la pierna, reflexionaba sobre las personas que formaban parte de Sendero Luminoso, la mayoría de ellos de piel blanca, mistis de la sierra y de la ciudad, formados en instituciones de educación superior quienes usaban implementos ornamentales citadinas. Consideraba que los senderistas formaban parte de la misma casta de sus enemigos quienes estaban en el poder; “No eran campesinos. Resentidos parecían más bien de los otros de su casta que estaban en el gobierno” (RC, p. 100). Incluso, que aquellos subversivos como Angicha y Santos, entre otros,

quienes vestían como campesinos o quienes vivieron durante mucho tiempo en las comunidades, eran solo disfraces que ocultaban sus verdaderas pretensiones; “Ellos estaban dirigiendo ahora la revolución; pero ¿hasta qué grado la revolución sería para los naturales? ¿O sólo para tumbar a los blancos capitalistas, sin que en la conducción de ese gobierno nada tengan que ver los runas?” (RC, 100 – 101). Liborio concluye que, si la revolución se desarrollaba para que los naturales tengan el poder y puedan así vivir sus tradiciones, su participación en ella tendría sentido. “Solo si así era la condición, valía la pena luchar; si no, ¿para qué pues? ¿Para que otros blancos sigan haciéndonos vivir como a ellos les gusta?” (RC, p. 101).

Estas reflexiones las comparte posteriormente con los mandos senderistas en discusiones donde los argumentos de Liborio fueron etiquetados como parte de un socialismo mágico¹⁸¹. Liborio rebatía las afirmaciones del camarada Omar cuando este le decía que el poder lo tendrían los obreros, porque era una clase trabajadora desposeída que solo tenía las fuerzas de sus manos como medio para sobrevivir, en contraste de los campesinos que eran propietarios de parcelas de tierra y que, al margen de que estas fueran pequeñas, por esta razón, conformaban una fuerza burguesa que ellos debían combatir. Además, que vivían en tiempos en las cuales la pureza racial no existía y si así fuera, quienes la conformaban era solo una minoría. Eran tiempos mezclas de diferentes razas, pues se convivían, aparte de indios y blancos, con chinos y

¹⁸¹ En una discusión sobre cuál sería el sistema de gobierno después de una posible victoria senderista, Omar le dice a Liborio, dando fin a la conversación: “Habría que reflexionar en esa especie de socialismo mágico que planteas, compañero, intervino de nuevo Omar con una ligera sonrisa irónica, pero tenemos que pensar primero en la toma del poder; pues sin él, muy bien sabes, todo es ilusión”. (pp. 115 – 116)

negros. Por esa razón, según Omar, la única solución era un gobierno de mestizos.

Liborio, contraargumentó cada una de las aseveraciones de Omar y de otros de sus compañeros senderistas, siempre desde su experiencia y su cosmovisión andina. Afirmó que los runas no buscaban ser propietarios de tierras, sino recuperar aquellas que se las habían arrebatado desde tiempos de la conquista; a su vez, que muchos de los mestizos, que eran hoy en día la mayoría, tenían *alma india* y que, seguramente, no tendrían objeciones para vivir bajo una lógica colectivista.

Precisamente, esta frase: *alma india*, nos llama mucho la atención. Consideramos que Liborio no segrega a las personas por su color de piel o su origen socioeconómico, más bien las incluye; no obstante, estos deben compartir su referente simbólico, es decir, la dinámica mental con que estructura el mundo en la cultura. En esta línea argumentativa, podrían formar parte de su plan de lucha, todos aquellos que comparten y practican su cosmovisión del mundo, independientemente de su condición racial, pues así:

Una vez los naturales en el gobierno, rescataríamos también nuestras costumbres, nuestro idioma, nuestra religión. Volveríamos a adorar, sin miedo de los cristianos, a la Pachamama, a los jirkas, al dios rayo y, quién sabe, si al dios Sol... (RC, p. 115)

Para Liborio, entonces, los naturales son todos aquellos que comparten una manera de comprender el mundo, una historia y una memoria colectiva, bajo el mismo signo del abuso y la expropiación. Es por ello que se desencanta de la

lucha ejercida por Sendero Luminoso, pues siente que no lo(s) representa(n). Así mismo, descubre que sus motivaciones difieren, incluso, desde la relación que tiene el hombre andino con la naturaleza. En este sentido, cuando Paulina, integrante de Sendero Luminoso, atrapó, en medio de la puna, a una vicuña recién nacida, Liborio se enojó con ella, a pesar de la aprobación de los demás compañeros quienes celebraron esa acción. Les dijo:

No debieron cogerlo – dijiste-. Ahora por la culpa de este animalito, los dioses de la montaña, los Apus, nos castigarán. Las vicuñas, al igual que los venados y las vizcachas, son hijas queridas de los cerros, de la pachamama, de las cochas. Ellos permiten que las cacemos; que aprovechemos su carne, su sebo; mas no que las agarremos vivas ni las criemos. Los dioses se encolerizan. Castigan con sequías y terremotos... (RC, p. 157)

Santos, luego de esta admonición, pidió a Liborio que se calme, que no estaban en contra de sus creencias, pero que quizá estaba exagerando, pues "(...) ya los dioses no hacían milagros. Ahora sólo hay que creer en las masas, nuestro único y verdadero dios, a las que había que entregarse con harta fe y devoción" (RC, p. 158). Liborio conocía la relación que existe entre los hombres y la naturaleza, sabe que al igual que ellos observan los montes, los cerros, las lagunas, los árboles, entre otros elementos, y que también son observados.

Sabe también, que el hombre es un eslabón más en la gran red del mundo y que existen normas que deben respetarse para no romper la convivencia. Una de estas es la reciprocidad, la cual consiste en el equilibrio de fuerzas entre los entes para mantener la armonía de la vida, es decir, retribuir a los entes lo que se ha dado. El hombre debe retribuir a la naturaleza lo que esta le ofrece, a través

de rituales, cumpliéndose así con la norma ética de justicia entre diferentes modos de vida¹⁸².

Por esta razón, la reacción de Liborio es lógica y justa, porque el principio de reciprocidad se ha roto; se ha distorsionado el equilibrio. Por ello, la exigencia de los Apus, respecto a restablecer la armonía, podría ser catastrófica. Los senderistas desconocen estos principios; su racionalidad empírica científicista no les permite percibir la vida detrás de las rocas o los astros. Para ellos, la fuerza de las masas es la única que puede lograr los cambios en el mundo. Sin embargo, ante la respuesta de Santos sobre la supuesta exageración de Liborio, este le responde con una pregunta: “¿Las masas harán llover también, compañero?” (RC, p. 158). Incluso, en medio de una tormenta que asaba intensamente con granizos y lluvias, Santos lo justificó como “Cosas de la naturaleza, compañero. No hay que alarmarse. Ya pasará” (RC, p. 159). Incluso, cuando se les presentó un resplandor con la imagen de un hombre furioso en toda la montaña, en medio de la ruda tormenta y que Liborio, luego, lograra calmar después de devolver a la vicuña, rogando al wamani apacigüe su cólera, los senderistas, a excepción de Antolino Páucar y Mallga, atribuyeron estos fenómenos a causas naturales de confluencia visual.

¹⁸² Según Stermann (2013) “El principio de reciprocidad, en su forma general, expresa “justicia” equilibrada en las interacciones y transacciones de conocimiento, saberes, bienes, servicio, dinero y deberes. (...) El cumplimiento de pleno de la reciprocidad, en el sentido de la devolución de lo que uno/a ha recibido, incluye las dimensiones rituales y simbólicas, pero se extiende también al cosmos en su totalidad, a las futuras generaciones, a las personas difuntas y a los espíritus tutelares y protectores (*apus; achachilas*)” (parr. 28).

En este proceso de reflexión, Liborio se da cuenta de los diferentes propósitos por la cual están luchando los senderistas y ninguno coincide con los que considera son las aspiraciones de los runas. El punto de partida no es la lucha, sino las motivaciones de la misma. Para Liborio es acabar con una historia en la que ellos, los naturales, siempre fueron subalternos en un mundo que les arrebataron con violencia. Su memoria histórica del pasado runa evidencia una simbología mítica a través del cual va forjando su identidad, tanto por decisión propia como por decisión de los dioses andinos. Una vez delimitado en su discurso la extensión de sus propósitos de lucha y de quiénes podrían participar en ella, es que le encuentra una justificación mítica: el inkarrí. La cita que a continuación presentamos es extensa, pero necesaria para entender que la determinación de Liborio sobre realizar una revolución de los naturales se ha concebido desde diversas aristas y después de un largo proceso de reflexión.

Estaba visto que para ellos su religión era la política. No tenían más dioses que sus líderes y las masas. La naturaleza sólo era la naturaleza para sus mentes. Nunca podrían aceptar que las cochas, los cerros, los ríos, tuvieran vida. Que en las piedras mismas se alojara vida. No, no, eso no lo entenderían. Como tampoco tendrían creencia en la vuelta de ese inca-dios cuya cabeza, según los abuelos, se hallaba enterrada en el Cuzco y que se estaba recomponiendo hacia los pies. Y que una vez completo, iba a voltear el mundo poniéndolo al revés. Entonces la noche se haría día y los que ahora sufren, gozarían; los que hoy gozan, padecerían. Esos tiempos ya se estaba viviendo con el Pachacuti: el gran cambio, la revolución. Sólo que esta revolución era de mistis y no de los naturales. Era urgente hacerla de estos entonces. **Tal vez los dioses permitirían que tú pudieras conducirla**¹⁸³, derivándola de este enfrentamiento de mistis pobres contra mistis ricos (RC, p. 169).

Es claro que Liborio toma la decisión de escindirse del movimiento senderista para organizar la revolución de los naturales, aunque sabe que debe agenciarse

¹⁸³ El énfasis es nuestro.

de su experiencia guerrillera antes de iniciarla oficialmente. Así mismo, observa, en algunos sucesos recientes, signos de referencia mítica que le manifiestan que la era del Pachacuti había comenzado como, por ejemplo, descubrir que la camarada Carla, quien fuera declarada como desaparecida, se apellidaba Cutti (RC, p 170), término que significa: el que cambia, el que gira, lo que da vuelta.

Posteriormente, Liborio será ejecutado antes de dar inicio a su revolución autóctona. Fue atacado por las fuerzas militares en el preciso momento en que asaltaba Minas Canarias para abastecerse de explosivos. Perdió la vida sin realizar ninguna acción guerrillera, propiamente dicha, pues para hacerlo, ya separado de las fuerzas senderistas, debía de agenciarse de la logística necesaria y suficiente para que, después de un acto simbólico, diera inicio a sus acciones.

Consideramos que fue necesario que Liborio forme parte del movimiento subversivo para poder tomar conciencia de su misión; sin embargo, debía hacerlo, primero, como humano, como un mortal que viviera el proceso de la violencia desde su cosmovisión. El narrador que, aparentemente, lo acompaña, sería una divinidad andina que atestigua sus pasos en todo el proceso de su preparación para alcanzar la autoconciencia de un Inkarrí¹⁸⁴. Liborio anhela ser un instrumento de los dioses para alcanzar la ansiada justicia; sin embargo,

¹⁸⁴ El mito de Inkarrí ha sido objeto de diversas investigaciones por parte de antropólogos e historiadores, incluso, las versiones recogidas, en muchos casos, difieren uno de otro. La mayoría de investigadores ha concluido que este mito posee aspectos mesiánicos, "Otros lo acreditan como un héroe con características divinas. Asimismo, hay quienes hablan de él como la divinidad andina contemporánea" (Valcárcel, 2013: pp. 190 – 191). Según estas versiones, sus referencias de origen datan de la muerte de los incas Atahualpa y Túpac Amaru (último inca de Vilcabamba) a quienes los españoles han cercenado la cabeza; al parecer, a la cabeza del inca le está creciendo el cuerpo hacia abajo y cuando ello concluya será capaz de establecer el pachacuti.

antes, debía repensar la injusticia desde todos los frentes, ya sea desde el poder del estado y sus Fuerzas Armadas, desde el movimiento subversivo Sendero Luminoso y sus disonancias con la cultura andina o desde el (re)surgimiento de la misma memoria mítica colectiva compartida por todos los runas, de la cual él era el principal portavoz.

En síntesis, planteamos que *Rosa Cuchillo* es una novela de carácter polifónico en donde se imbrican una diversidad de voces de distintos estratos sociales y culturales y por las cuales se reconocen una diversidad de memorias que, urdidas en un tejido de recuerdos, se configuran en la novela como memoria colectiva. En este sentido, son tres los sujetos que representan ángulos interconectados de esa memoria colectiva, los cuales construyen simbólicamente un discurso de la memoria desde la mirada de las víctimas: primero, la memoria histórica de un sistema social que ha engendrado la violencia producto del olvido, el abuso y la exclusión de los pueblos andinos acabando en una guerra, en la cual, se intensifica la opresión; segundo, la memoria del dolor de las personas que perdieron a sus seres queridos, ya sea como resultado de la injusticia de los procesos sociales, económicos y políticos o, como producto de una guerra en el que los cuerpos son desaparecidos sin dejar rastros reconocibles para sus deudos; y, tercero, la memoria de la cosmovisión mítica andina, a través del cual los recuerdos organizan la vida relacionalmente con la naturaleza en una convivencia armónica con el entorno, generando una identidad cultural autóctona en sintonía con los otros que comparten el mismo referente simbólico, independientemente de los rasgos raciales o la condición socioeconómica.

Por estas razones, postulamos que *Rosa Cuchillo* es un sitio o lugar de la memoria colectiva, desde la propuesta del historiador francés Pierre Nora, en donde se deposita, simbólicamente, la memoria de todas las víctimas, no solo del CAI, sino de todos aquellos que han sufrido exclusión y abuso por parte del sistema social y político que domina el país. En *Rosa Cuchillo* se configuran los recuerdos de toda una sociedad heterogénea y conflictiva, a través del cual se gesta una identidad propositiva caracterizada por componer en su interior tanto a la víctima como al victimario.

3.3. DISCURSOS DE LA VIOLENCIA

La violencia es la fuerza que se desborda en todo el argumento de la novela *Rosa Cuchillo*. De inicio a fin, sus consecuencias son sufridas por los principales personajes, quienes se resisten con energía a perder la vida. La violencia es una fuerza que destruye, que arrasa vidas, sociedades y memorias; sin embargo, también puede ser el germen o la antesala de nuevas formas de sociedad.

En la novela *Rosa Cuchillo*, la violencia se evidencia en sus tres formas distintas e inclusivas una en la otra: directa, estructural y cultural. La primera está relacionada con la aplicación de la tortura y muerte, principalmente, de campesinos, por parte de las huestes subversivas de Sendero Luminoso y de las Fuerzas Armadas del Perú. El segundo alude a la implantación forzosa de una forma de estructurar a una sociedad en otra, cuyos mecanismos no colindan con las prácticas tradicionales y ancestrales que estas han desarrollado. El tercero se vincula con la imposición agresiva de un modo de entender el mundo y relacionarse con él en desmedro de las demás.

El anulamiento del otro, su tachado como sujeto de cultura civilizada y el sometimiento de una verdad por otra (la occidental a la andina) ha generado distintas formas de resistencias, desde las fuerzas físicas a las simbólicas. Estas formas de violencia desembocan en una propuesta discursiva del lado subalterno como foco de irradiación de cultura. (Entre)cerrar los muros culturales como protección de lo autóctono y erigir el mito como defensa y resistencia a la imposición externa, genera un discurso de la no violencia como (alter)nativa hacia la reconciliación desde el pensamiento andino.

La violencia no solo cubre de dolor y muerte a los hombres y mujeres del ande; también es una gama de fuerzas que encubre lógicas de imposición y manipulación desde la otra orilla cultural. Sin embargo, esta puede engendrar, desde la destrucción que ocasiona y la memoria colectiva del sujeto subalterno, una nueva propuesta de convivencia sin que se tenga que sacrificar la cosmovisión de ninguna de las partes. *Rosa Cuchillo* propone establecer una plataforma de comunicación y asimilación de lo otro para satisfacer las necesidades del mundo contemporáneo, pero desde la lógica de quienes enuncian su voz; desde esta perspectiva de provincialización de la verdad donde el otro y el gran Otro no sean más que la configuración de una memoria ejemplar, cuya violencia no se debe ni puede repetir.

3.3.1. VIOLENCIA Y CUERPO

El cuerpo ha sido siempre el medio de sujeción inmediato del hombre. A través del cuerpo se ha logrado silenciar ideas, celebrar venganzas, arrancar información o satisfacer deseos. Es el cuerpo el primer soporte físico y vivo

donde la violencia hace sus trazos de terror y por el cual se viabiliza el goce de quienes detentan el poder para obtener miedo. Es en el cuerpo donde las primeras marcas de la memoria se inscriben como huellas del dolor: la injusticia y la humillación que unos han sufrido por la fuerza destructiva de otros. De acuerdo con Kimberly Theidon (2009):

(...) Las memorias no solamente se sedimentan en los edificios, en el paisaje o en otros símbolos diseñados para propiciar el recuerdo. Las memorias también se sedimentan en nuestros cuerpos, convirtiéndolos en sitios históricos. (p. 76)

Los cuerpos, muchos de ellos anónimos, que han sobrevivido los vejámenes del CAI, guardan en la intimidad de su superficie las marcas de una violencia que aún espera cicatrizar. Estas huellas los conectan con un periodo de la historia peruana en donde el miedo fue la sensación con la cual se estaba acostumbrado a vivir y que no permitía convivir en libertad.

En *Rosa Cuchillo* se evidencia el uso de los cuerpos como medios para alcanzar los objetivos de diversa índole; primero, como espacio para el sometimiento de la voluntad individual y colectiva; segundo, como medio de sojuzgamientos y castigos a supuestos infractores, delatores o colaboradores del enemigo y; tercero, como medio para la obtención de placer, tanto por el intenso dolor infligido al otro, producto de las torturas, como para la consecución de un goce sexual por el cual las mujeres eran las principales víctimas.

En nuestra novela, objeto de estudio, se constatan estos hechos a través de la mirada de testigos que lo relatan o que son focalizados por los narradores presentes. Así mismo, existen testimonios de personajes que sufrieron

directamente la violencia y sobrevivieron para callar o contar estos episodios. En estos casos, son las Fuerzas Armadas y Sendero Luminoso, los principales ejecutores de esta ola de violencia; ambos se relacionan con el primer punto; sin embargo, a pesar de que ambos tienen injerencia en los otros dos, la novela (re)presenta que Sendero Luminoso tiene mayor presencia en el segundo; y, las Fuerzas Armadas en el tercero.

En este sentido, las víctimas de las fuerzas represoras eran conscientes de que sus vidas podían ser fácilmente eliminables sin ningún tipo de miramientos. La justicia era un concepto cuya balanza estaba inclinada hacia quienes tenían el poder y la manipulaban según sus intereses. En la novela se muestra claramente, cómo la desaparición o muerte de una persona dependía no solo de las acciones personales, sino también de las circunstancias: haber estado en el lugar o el momento menos recomendable. Por ejemplo, Mariano Ochante recuerda en su relato que mientras viajaba en ómnibus, cerca del pueblo de Tocto “(...) nos interceptaron un grupo de encapuchados, armados de metralletas... Feo nos asustamos la gente... Pidieron al chofer la relación de los pasajeros (...) (RC, p. 125) para buscar en su lista a las personas que debían ajusticiar, por ello, “A esa señora la bajaron, familia de un sinchi, luego de hacerla arrodillar, le pegaron un balazo. Eso ocurrió apenas reiniciamos el viaje...” (RC, p. 126).

En otro momento de la novela, los senderistas atraparon a Ediberto Huarhua acusándolo de haberlos delatado en la comisaría de Ocros; sin embargo, no había pruebas fehacientes de ello; tanto el susodicho como el pueblo de

Illaurocancha defendieron su inocencia, por lo cual, los senderistas tuvieron que liberarlo. A pesar de su supuesta exculpación, los senderistas:

Medio de mala gana lo dejaron, aunque no se salvó de que lo raparan y le dieran diez latigazos⁸ bien dados por la espalda... Después advirtieron a todos que tuviéramos mucho cuidado, porque el Partido tenía mil ojos y mil oídos...tuviéramos muy en cuenta estas tres reglas de oro: primero, ante lo que viéramos fuésemos ciegos; segundo, si algo oíamos, éramos sordos; y después, éramos mudos... (RC, p. 140).

Advertimos, entonces, que los latigazos y el rapado, no eran acciones de castigo ante lo que consideraban una infracción, sino una forma de amedrentamiento, a través de la sujeción del cuerpo, dirigido a los demás pobladores y a quienes se les imponía claramente algunas reglas que cumplir. En este sentido, la intención es doblegar la voluntad colectiva a través del miedo¹⁸⁵ y responde a la siguiente premisa: *ese acto de agresión que estoy viendo hacia otra persona que la sufre, es un acto de agresión que no quiero que me suceda a mí ni a las persona que amo*; por lo tanto, obedecer es la mejor forma de evitarlo. Obedecer la voluntad ajena es también perder la libertad y esto ya es una situación de injusticia.

Las Fuerzas Armadas son representadas como una fuerza sádica que busca obtener resultados en el menor tiempo posible. Poco importan los medios que se utilicen, el fin los justificaba: vencer rápidamente a la subversión. Buscar información, interrogar, pasaba por atentar contra el cuerpo de los campesinos, torturándolos y demostrándoles que eran capaces de todo y de que sus vidas

¹⁸⁵ Respecto al miedo intenso, es decir, el terror, María Isabel Castillo Vergara (2013) nos dice: "El terror se caracteriza porque se sabe a lo que se teme, pero no se sabe cómo defenderse de lo que se teme. Por eso, el terrorismo, tanto el que proviene del Estado como de otras fuentes, coloca al sujeto en una situación de inermidad" (p. 71).

eran insignificantes para maniatar su voluntad a través del miedo. Mariano Ochante recuerda:

A mi lado estaban Eleuterio Tomayconza con su mujer, y en vista que ella lloraba él dijo, no llores, mamá, nada les hemos hecho, nada nos van hacer... Ahí fue que lo golpearon con machete en la cabeza y en la espalda... Sí, carajo, más caricias te vamos a dar, diciéndole se rieron... (...) A los hombres nos arrojaron al suelo. Éramos como sesenta... Nos pateaban por las costillas, por la cara, con sus botas... algunos quedaron bañados en sangre... (RC, p. 173)

El cuerpo, entonces, servía como vehículo para la atomización de la subjetividad. A través del dolor físico se buscaba romper silencios y arrancar confesiones que permitieran castigar infracciones de diversa índole. Incluso, delatar al vecino se convirtió en una puerta que permitía la salvación personal: “Yo ya no aguanté... Yo voy a hablar, señores, les dije, yo no soy comunista. A la fuerza me han metido en esto... Senderistas son tales y tales, diciendo los señalé, los jefes no están...” (RC, pp. 173 – 174). En estas circunstancias, el acusado era siempre culpable y, por lo tanto, era asesinado. Las venganzas de ambos bandos eran similares y siempre las víctimas eran las mismas: los campesinos, quienes eran obligados a ofrecer sus escasos bienes y magros alimentos por temor a morir o ser torturados. Más aún, si el bando contrario se enteraba de este beneficio recibido, eran duramente castigados.

Mientras que los militares siempre usaban armas de fuego y granadas; los senderistas, a menudo, usaban cuchillos, machetes y piedras. El objetivo era el mismo: acabar con el otro y demostrar quién tenía mayor fuerza represora. Presentamos algunas citas de la novela que nos ilustran al respecto:

A don Edilberto Huarhua lo torturaron antes de matarlo. Primero poniéndole un filudo cuchillo en la garganta, ¿Conque tu eres el cabecilla de estos cabezas negras, no? ¡Traidor yana uma, carajo, como un perro vas a morir!... Después con un lazo en el cuello lo empezaron a ahorcar, hasta que perdió el conocimiento. Despertó cuando le cortaban el cuello (RC, pp. 190 – 191).

En seguida mataron a catorce personas (...) Leonor Barrientos, una muchacha a quien vieron pasear alguna vez de la mano con un sinchi. (...) Cirilo Domínguez, suegro de un policía que estaba destacado en Acosvinchos (...) a Mañuco Ricse, dueño de la única tiendita de abarrotes antes que Illaurocancha fuese zona liberada, por haber dado alimentos a una patrulla que pasó últimamente por la altura (RC, p. 191).

Entre el ruido de la explosión, ven cómo vuelan por el aire brazos, cabezas, piernas, yendo a caer al fondo del abismo. Aullando como lobos bajan la ladera, Los hicimos mierda, diciendo. (...) A los cuerpos mutilados que todavía se mueven les pasamos con ráfagas de metralleta (RC, pp. 268 – 269).

Después de degollarlos, sus cabezas los plantaban en algunos troncos, de manera que cuando sus compañeros volvieran a buscarlos, quedaran espantados encontrándolos asina (RC, p. 230).

La obscenidad en el uso de la violencia invade el pudor personal y colectivo para encontrar en el espectáculo de la mutilación del cuerpo un escenario a través del cual se sujete, contenga y reprima la voluntad del otro hasta mutilar su espíritu. Un cuerpo herido conlleva una memoria herida y esta mantiene un futuro incierto, principalmente, si ese cuerpo mutilado no es reconocido. Ahora, si el cuerpo es desaparecido, se genera en los deudos una profunda angustia, no solo por la esperanza de encontrarlo vivo, sino por la incertidumbre de saber en qué condiciones pudo haber muerto. Si es cierto que la novela no muestra directamente la búsqueda que hacen los familiares de sus desaparecidos, la protagonista Rosa Wanka bien puede representar, como mencionamos antes, esa búsqueda que los otros también realizarían.

Todo personaje es la representación de un sujeto del mundo fáctico y como tal se deduce que al estar inmersos en un marco social¹⁸⁶ determinado observa el mundo desde un ángulo de la cultura, de esta manera, como todo ser humano, entendemos que, aunque no lo explicita el texto, también sufren la pérdida de sus seres queridos y tienen la necesidad de relatarlos; la novela *Rosa Cuchillo*, a través de sus protagonistas, establece una plataforma polifónica por la cual esas memorias que se perdieron en el anonimato o se quedaron bloqueados en el proceso de auscultación del dolor, puedan encontrar un dispositivo que amplifique su voz silenciada o no escuchada. Al respecto, Elizabeth Jelin (2012) nos dice:

El dolor y sus marcas corporales pueden impedir su transmisibilidad remitir al horror no elaborable subjetivamente. El sufrimiento traumático puede privar a la víctima del recurso del lenguaje, de su comunicación, y esto puede impedir el testimonio o permitir hacerlo “sin subjetividad”. Pero también los/as otros/as pueden encontrar un límite en la posibilidad de comprensión de aquello que entra en el mundo corporal y subjetivo de quien lo padece. Las huellas traumáticas, silenciadas muchas veces para evitar el sufrimiento de quien ha padecido, pueden no ser escuchadas o negadas por decisión política o por falta de una trama social que las quiera recibir. (p. 125)

De acuerdo con esta cita, las memorias se ocluyen por incapacidad de codificar el dolor a través del lenguaje, o porque los posibles receptores carecen de la empatía pertinente para comprenderla, o porque, con intención de mitigar el sufrimiento, no se generan las condiciones o los escenarios para escuchar o, simplemente, porque no existe el receptor o este no quiere escuchar. En la

¹⁸⁶ La memoria es el depósito de imágenes que (con)viven a través de los recuerdos de manera dinámica, las cuales se relacionan dentro de los límites de un marco social que les da sentido. De acuerdo con Elizabeth Jelin (2012): “La memoria –aun la individual-, como interacción entre el pasado y el presente, está cultural y colectivamente enmarcada; no es algo que está allí para ser extraída, sino que es producida por sujetos activos que comparten una cultura y un *ethos*”. (p. 118)

novela que estudiamos, las diversas voces contenidas se hallan dispersas y complementadas entre el mundo de los vivos y el mundo de los muertos, y transfiguran el silencio (voces omitidas, postergadas o ignoradas) en una memoria colectiva que, desde una visión mítica andina, relata el ejercicio de una violencia que transgrede los cuerpos, socavándolos.

Ese mismo poder se desfigura en el goce del cuerpo del otro. Maniatar el cuerpo y torturarlo no solo tiene como fin exigir información o alargar su dolor por simple placer o lección hacia los demás, sino también, para humillarlo a través del ultraje sexual. Las mujeres se convirtieron en objeto de goce para sus apresadores. En el caso de las militantes senderistas, sabían que, al ser capturadas, su asesinato y posterior desaparición, serían ulteriores a la injuria sexual de sus cuerpos. En una sociedad patriarcal como la nuestra, el fantasma de la masculinidad¹⁸⁷ invade la subjetividad de los varones y feminiza al otro para violentarlo teniendo como preámbulo un ritual de gestos obscenos y palabras grotescas. Este tipo de violencia, en la novela *Rosa Cuchillo*, se evidencia, principalmente, a través del testimonio de quienes lo observaron, no de quienes lo sufrieron. A propósito, presentamos dos citas:

(...) Rosa vio cómo los militares sacaban a las mujeres, a las más jóvenes, entre ellas a Clara Tincopa y a Leonida Ricse. También a Anita Chapilliquén, que estaba embarazada, y a Rosalía Janampa, una niña de doce años. Arrastrando las llevaron hasta unos matorrales, y allí las violaron. Ella, llorando, oía sus gritos en el viento que subía del río (RC, p. 174).

¹⁸⁷ Para mayor información, revisar Castillo, Daniel (2003): *Los fantasmas de la masculinidad*.

Cojudo, si otra vez tuviera a mi disposición a la terruquita esa, a la camarada Angicha, me la tiro en el campo de batalla, aunque me estén ametrallando (RC, p. 55).

¡PUCHA! La camarada Angicha era rica, rica. De buen tamaño, un poco delgada, pero bien rellenita; senos paraditos y labios pa chuparlos. (...) Puta, los oficiales la hicieron faltar y hasta el comandante parece que la pasó. Cuando nos la dieron a nosotros, la muchacha en un principio parecía una fiera aterrada. Se defendía a arañazos y mordiscos. Pero entre varios la sometieron (RC, p. 256).

Por un lado, tenemos a Rosa Cuchillo como testigo presencial de las violaciones sexuales ejecutadas por militares a campesinas jóvenes e indefensas; entre ellas, a una de solo doce años y otra, embarazada. Por otro lado, se nos presenta la voz de un victimario: un militar que participa del forzamiento de mujeres quien, sin reparos, describe el accionar de sus compañeros. La novela representa el ultraje sexual de mujeres andinas, campesinas o senderistas, quienes corrían la misma suerte solo por el hecho de ser mujeres, a partir del testimonio de otra campesina quien, impotente, no pudo evitar ser testigo de estos actos que ya han dejado huella en su memoria; así mismo, de un sujeto agresor que no escatima en usar un lenguaje peyorativo para referirse al goce que obtienen por el abuso a sus víctimas.

El cuerpo es entonces el primer espacio físico en donde se inscriben las huellas de la memoria y a través del cual se obtienen delaciones, confesiones y goces. A través de esta violencia, el sujeto magullado se convierte en medio para un fin, perdiendo la calidad de *ser* y convertirse en objeto: un sujeto-objeto que guarda en la piel las marcas del dolor y la humillación en un contexto de guerra en donde culpables e inocentes eran vulnerables al ejercicio de la violencia y, por lo tanto, al sometimiento del poder.

3.3.2. VIOLENCIA Y CUERPO SOCIAL

El cuerpo social de una nación lo constituyen sus costumbres, su historia, su estructura organizacional, su lengua y sus modos de interactuar e interrelacionarse entre sí y con los otros. Pertenecer a un cuerpo social nos constituye una identidad, pues nos relaciona a los otros que se encuentran dentro de los límites geográficos, sociales y culturales en que residimos; así mismo, nos diferencia de los *otros* ubicados fuera de esos márgenes. La cohesión de la identidad se forja, principalmente, en contraste de lo que -se juzga- es diferente. Existe, entonces, una división de grupos sociales en base a distintos rasgos constituyentes como el grupo generacional, la etnicidad, el género, la clase social y económica, la nacionalidad, las prácticas costumbristas, entre otros, que remarcan la integración de los grupos en la idea de un “nosotros” para forjar un concepto de alteridad y escindirse de un “ellos”.

Los agentes extraños al cuerpo social pueden considerarse como amenazas si es que intentan desarticular la estructura interna de un grupo, una nación o un estado. La resistencia a la propagación invasiva puede ser lenta o rápida, efectiva o no, según la capacidad de respuesta que se tenga desarrollada. En este proceso de fundación y refundación de derechos (positivo y natural, según W. Benjamin) se ejercen fricciones por constituir una verdad a través de la violencia. Invasión y resistencia se implican desde diferentes frentes, ocasionando fracturas al interior de los grupos, en donde el *otro* es considerado una enfermedad¹⁸⁸.

¹⁸⁸ Farid Kahhat (2003) utiliza en su ensayo: *El cuerpo social y sus patologías: pensamiento geopolítico y represión política en el Cono Sur*, el término “enfermedad” como metáfora social de contaminación moral y decadencia política que proviene del exterior. (p. 113)

En la novela *Rosa Cuchillo*, se representa las fricciones de tres fuerzas diferentes: Las Fuerzas Armadas, que representa al estado (conservadora del derecho o derecho natural); El movimiento armado Sendero Luminoso (fundadora del derecho o derecho positivo), que representa al grupo subversivo; y, el mundo campesino que representa al sector más golpeado entre los tres. Una primera fricción se da entre las Fuerza Armadas y Sendero Luminoso, a través del cual los pueblos andinos han sufrido las inclemencias de su resonancia bélica; y, una segunda fricción, se desarrolla entre Sendero Luminoso y el mundo campesino, en la cual, este último, organizacionalmente, desentonará con los intereses del primero.

Sendero Luminoso le declaró la guerra al estado e inició su lucha en la región sur del ande. Desde este sector de la geografía peruana buscó expandirse hasta la capital y las diferentes regiones que comprende el país. Luchaban por implantar un nuevo sistema político basado en el Comunismo originario (marxismo-leninismo-maoísmo) junto a una supuesta adaptación de esta ideología a la realidad peruana como es el caso del pensamiento Gonzalo. Para lograrlo, debían mimetizarse entre la población andina con el objetivo de ejercer una influencia política y social entre sus habitantes y emprender la gestión de sus necesidades insatisfechas, manipulando sus resentimientos históricos en función al apoyo en la lucha contra el poder central. Las fuerzas militares y policiales, que representaban al Estado, impulsaron una cruenta guerra antisubversiva en la cual, las diferencias entre culpables e inocentes se difuminaban en un mismo horizonte de muerte.

La demonización del *otro* senderista como el ser que vino para destruir y causar terror fue el discurso de las fuerzas militares. Su lucha armada se basaba, desde la perspectiva estatal, en un razonamiento de muerte, en un pensamiento contaminante que solo buscaba el poder para usufructuar la vitalidad del mundo andino. Desde el rotulo asignado como “delincuente terrorista” (DT), se desplegó una concepción de un senderista salvaje, sediento de poder, capaz de las peores acciones y fechorías a la luz del culto a una persona que encarna toda inspiración del mal: Abimael Guzmán.

Esta demonización del comunismo es una perspectiva común en América Latina, que desde la *caza de brujas*, protagonizada por el macartismo¹⁸⁹, se ha extendido con virulencia hacia los países del sur. Por ello, el uso de la violencia es legítima, pues es el único medio capaz de exterminar con este *cáncer* que contamina el cuerpo social. Precisamente, la consideración de cáncer, enfermedad mortal que se aloja en el cuerpo para destruirlo lentamente, es un concepto al que muchos gobernantes y jefes militares han recurrido constantemente para referirse a los partidos comunistas de América. Farid Kahhat (2003), al respecto nos dice:

(...) al igual que el cáncer, el marxismo era una enfermedad particularmente insidiosa, ya que representa una amenaza oculta, pero más o menos inminente y potencialmente letal. Una amenaza que además solía carecer de síntomas hasta la etapa de metástasis, punto en el cual se tornaba irreversible. (p. 115)

¹⁸⁹ Macartismo fue la denominación que se le dio a la persecución de ciudadanos estadounidenses sospechosos de seguir, simpatizar o relacionarse con el Comunismo. Su principal protagonista fue el senador Joseph McCarthy, quien a mitad del siglo XX implantó un sistema de confesiones y delaciones que se ha denominado como caza de brujas a través del cual se acusó y condenó, entre otros, a diversas personalidades del mundo del cine.

A través de esta violencia estructural, se establece la consideración del *otro* senderista como ente destructor que amenaza la vida de la nación, para ello era preciso valerse de un discurso que “desenmascare” los verdaderos propósitos del grupo subversivo; así mismo, forjar en las bases militares y policiales el temple necesario para que no escatimen el uso de la violencia directa sin ningún tipo de reparos, incluso si entre ellos se encuentran campesinos y campesinas inocentes. A propósito, presentamos dos citas que bien pueden ilustrar nuestras afirmaciones:

Claro. Por eso después, en Accomarca, luego de encerrarles en tres chozas, meterles fuego cruzado con las metralletas y arrojar granadas a los cadáveres de los sesentitantos comuneros que arrestamos, entre hombres, mujeres y niños, acusándolos de terrucos, prendimos fuego sin ningún reparo a las chozas y, tranquilamente, nos pusimos a hacer pachamanca con sus animales y empezamos a beber y bailar con música a todo volumen del tocacinta. (RC, p. 122)

Después, cuando allanamos la casa, a Nemesio Carhuapoma los sacamos a puntapiés, **¿Por qué no hiciste caso a los señores sinchis¹⁹⁰?**, diciéndole, ¿Por qué diste alimento y posada a terrucos? (...) Bueno, a él lo perdonamos por ser la primera vez, pero a los senderos – muchachos de quince y dieciséis años en su mayoría-, antes que reaccionaran, los atrapamos y los amarramos a unos árboles grandes, donde luego de hacerles juicios culpándoles de nuestros padecimientos, a patadas, puñetes, piedra y palo los matamos, encolerizados peor porque nos amenazaron y nos llamaron traidores... (RC, p. 181)

En este proceso de lucha, en donde los senderistas eran esa enfermedad que se expandía por todo el cuerpo social, las fuerzas militares y policiales sabían que tenían la misión de eliminarla a cualquier precio, incluso si esa fuerza aniquiladora incluía a inocentes. Farid Kahhat (2003), siguiendo con la analogía entre el comunismo y el cáncer, nos dice:

¹⁹⁰ El énfasis es nuestro

(...) los tumores cancerosos deben ser extirpados por completo, pues de otro modo las células cancerosas subsistentes podrían iniciar nuevamente el proceso. Lamentablemente, un efecto secundario poco afortunado del tratamiento convencional consistía en que, al momento de alcanzar sus blancos, la quimioterapia y la radioterapia no eran capaces de discriminar entre las células sanas y las células cancerosas. (p. 117)

En este sentido, existían, según la versión de las Fuerzas Armadas, en este proceso de acabar con el terrorismo, *muertes necesarias* o *daños colaterales*, eufemismos que intentaban maquillar el grado de violencia insana e injustificada que se infligía a los campesinos del ande. Así mismo, algunas argucias discursivas de los destacamentos militares y policiales eran que cada campesino era un senderista en potencia y que si no mataban primero iban a ser asesinados o que un niño andino era un terrorista del futuro, ideas que buscaban justificar y legitimar sus acciones (Montoya: 2007, pp. 50 – 66). En *Rosa Cuchillo* se evidencia este tenor en las acciones militares. Partían de la premisa de que todos los campesinos eran enemigos potenciales, pues los senderistas se difuminaban entre ellos.

... De terroristas nos acusaban a todos... ¡Quiénes son los jefes! ¡Habla, terruco de mierda! ... así diciendo nos ponían hachas, machetes, cuchillos, en nuestras gargantas... Un gringo de bigotes y otro medio azambado, bien altos ambos, eran los que mandaban... (...) (RC, p. 73)

Sin embargo, si es cierto que el campesino era un enemigo potencial, también podría ser un aliado en el frente de lucha. Es por ello que conceptos como *delincuente comunista*, *terrorista* o *terruco*, así como información distorsionada sobre sus motivaciones para la lucha armada, fueron los discursos militares que buscaban no solo la animadversión popular contra los subversivos, sino también

la obligatoriedad de una lucha frontal en el campo bélico contra ellos. Mariano Ochante relata:

El reclutamiento para formar rondas campesinas fue intenso... A mí, a pesar de mi edad avanzada, me enviaron en un contingente de estos lugares al valle de Apurímac, en la provincia de La Mar, donde la infantería de marina nos dio orientaciones militares en el manejo de armas y explosivos. (RC, p. 204)

Desde ambos frentes de la guerra eran obligados a acatar órdenes y transgredir sus propios deseos o costumbres. La novela revela una violencia ejercida por las fuerzas armadas que subvierte la condición tanto del sujeto senderista como del campesino, entremezclando sus identidades, en una suerte de suplemento condicionante en la cual el segundo podría convertirse en el primero y, este primero confundirse en el segundo. Por ello, a casi todos los campesinos les delegaban una función antisubversiva en sus respectivos pueblos; incluso, los amenazaban con la muerte si es que no cumplían con sus disposiciones, para ello, era claro que las demostraciones de violencia directa no habían faltado. Una prueba de lo afirmado es que, en la novela, Mariano Ochante, defraudado del jefe de ronderos apellidado Huayhuaco al enterarse, junto a otros ronderos, de su conexión con el narcotráfico hasta antes de la guerra interna, regresó a su pueblo:

(...) donde apenas llegado nomás, un capitán del ejército, que se hacía llamar <<Lince>>, me nombró teniente gobernador contra mi voluntad, porque lo que yo quería era descansar y olvidarme de todo... Me amenazó cuando quise negarme... A raíz de eso es pues que mi trabajo ha consistido en informar la llegada de los extraños, pasar lista a la población todas las noches y avisar de todo movimiento sospechoso... (RC, p. 207).

La violencia sobre el cuerpo social andino, entonces, obedecía a una consideración de sus habitantes como subversivos potenciales y de seres fácilmente desechables a quienes nadie extrañaría en la capital, lugar donde se encontraba el poder central del estado. La concepción de *enfermedad* justificaba las acciones de limpieza antsubversiva, incluso si en esta morían hombres y mujeres inocentes.

Los militares y policías, como representantes del estado, usaron la violencia como un derecho natural para restablecer el orden y pacificar, mediante el horror, al país. Los senderistas aplicaron un derecho positivo: la insurgencia popular; sin embargo, si es cierto que contaron con un buen número de integrantes, esta no llegó a ser suficiente como para llamarla revolución del pueblo, puesto que no todos los pueblos se plegaron a su lucha y aquellos que sí simpatizaron, rápidamente se decepcionaron.

Rosa Cuchillo representa, también, la implantación de un sistema social y económico por parte Sendero Luminoso sobre el cuerpo social del mundo andino, la cual alteraba sus cimientos tradicionales y ancestrales. Estas imposiciones tuvieron como efecto la escisión entre los objetivos senderistas y la realidad andina. Tal vez los motivos de la lucha sí eran colindantes con las insatisfacciones de los campesinos; sin embargo, el proceso para alcanzar un cambio, los medios utilizados y la desestructuración de sus bases organizacionales fueron los grandes escollos para alcanzar un frente popular masivo. Es probable que, en un inicio, las expectativas sobre una nueva forma de gobierno hayan logrado adhesiones a las decisiones de cambio de los

senderistas, pero esta solo fue breve. A continuación, presentaremos un conjunto de normas establecidas, a través del relato de Mariano Ochante:

Santos organizó el gobierno del pueblo bajo un comité popular... y Angicha se encargó de formar la milicia... La primer decisión de aquel fue que los comuneros debíamos sembrar solo una yugada de terreno por familia... esto es quinientos metros... Vamos a sembrar sólo para comer, dijo, que no salga nada para la ciudad... a esto le llamaban la <<táctica de levantamiento de cosechas>>... Tampoco podíamos vender nuestros animales... Coman ustedes decían, para qué vender; aliméntense en vez de estar vendiendo... Prohibieron también que compráramos alimentos de las ciudades, a no ser sal, azúcar... Acá hay huevos, hay leche, carne, queso; todo hay, nos decían y ordenaron que construyéramos silos para almacenar la comida... Para que cuando los cachacos vengan no encuentren nada... Hasta ropa prohibieron que entrara de la ciudad... dijeron que pondrían tejedores para que produjeran telas y nos pudiéramos vestir... Entre nosotros tampoco debía haber comercio... los comerciantes son rateros, decían... (RC, pp. 141 – 142)

No es una coincidencia que el narrador de estos hechos sea un campesino, que, cansado de la injusticia impuesta por los senderistas, quienes usaban el rótulo de libertad y nueva democracia, se haya enrolado luego en los comités de autodefensa. Como observamos, Mariano Ochante no solo fue testigo y relator del proceso de lucha subversiva y antisubversiva en la novela, sino también víctima de la desestructuración de las bases sociales y económicas de su pueblo, que fue el modo en que operaban en otras zonas liberadas, los senderistas.

Estos cambios desestructurantes generaron descontentos en los campesinos, por ello, “(...) Muchos trabajamos con desgano, un poco por temor, sólo para que no nos llamaran la atención...” (RC, p. 142). Considerar a los campesinos como una *fuerza burguesa*¹⁹¹ por ser propietarios de sus parcelas de tierra

¹⁹¹ Esta frase se la refirió Santos a Liborio mientras discutían sobre quiénes dirigirían el gobierno del Perú una vez que se gane el poder. (RC, pp. 12 – 113)

evidenciaba lo lejos que estaban, los senderistas, de conocer su realidad. Una realidad basada en el respeto por la tierra -la pachamama- y los rituales respectivos a sus divinidades para emprender su relación con las fuerzas de la naturaleza y el proceso de reciprocidad que existía, no solo con los apus, sino también entre ellos mismos de manera articulada¹⁹².

Esta incompreensión acarreó consecuencias graves para ambos lados. A los senderistas, porque perdían adeptos o posibles seguidores a su ideología. Para los campesinos, pues eran violentados, si no seguían estas disposiciones; y, peor aún, sojuzgados por los agentes militares y policías por el supuesto apoyo a las fuerzas subversivas.

Así mismo, las disonancias con los senderistas se daban no solo en el campo de las costumbres religiosas, sino también en el de la administración de justicia. Los campesinos, según la novela, estuvieron prohibidos de festejar a sus santos patronos u otras reuniones que formaban parte de sus costumbres. Por ejemplo, existía un equipo de adoctrinamiento conformado por Angicha, Medardo y Paulina, esta última tenía como deber resolver los problemas que se presentaban y, por ello, tomaba decisiones radicales:

Prohibió el <<vida michiq>> o encuentro de los jóvenes para cantar, bailar y buscar pareja, alegando que esas costumbres eran antiguas y sólo un pretexto para que mozos y mozas celebraran orgías... (...) le dijo a Nicolás Poma que dejara de preocuparse por el cargo que tenía en la

¹⁹² La tierra, para los campesinos, tiene un valor trascendental, pues con ella y a través de ella pueden relacionarse con otros pueblos, conseguir alimentos, generar identidad local y regional y formar parte de una memoria colectiva. Jaques Malengreau (1992) sobre este aspecto nos dice: "(...) la tierra constituye un elemento con fuerte carga simbólica, así como un repositorio esencial de la identidad social, con su propia lógica que, a corto plazo, subordina cualquier consideración de carácter estrictamente productivo. Sin embargo, a largo plazo, el papel atribuido a la tierra consiste en asegurar la reproducción social y económica de campesinos individuales, de familias locales y de la comunidad, frente al sentimiento de inseguridad ligado al mundo natural y a las relaciones con el mundo externo". (p. 9)

celebración de la Virgen de la Candelaria que ya se aproximaba y pusiera mayor empeño en dar su contribución a la revolución: ¿Y los del pueblo qué íbamos a decir? Nunca se había faltado a la tradición... Cosas así empezaron cada vez más a incomodarnos... (RC, p. 167)

Este intento de dislocar los cimientos de la cultura andina a través de la prohibición de sus prácticas costumbristas o rituales religiosos, tuvo como consecuencia un descontento generalizado por parte del mundo campesino. En este sentido, no solo Liborio es el sujeto andino que descubrirá su disonancia con el pensamiento y las prácticas senderistas, sino también los pueblos andinos mismos, quienes en base a una memoria colectiva activa conviven en función a sus hábitos y costumbres tradicionales.

En el caso de la administración de justicia, también se presentaban serias discrepancias. La ley la implantaban los subversivos, ellos juzgaban y condenaban; los pobladores de las comunidades participaban como jurado especial o como testigos presenciales respecto a los acusados; algunas veces las decisiones obedecían a criterios de justicia *benigna*, pero otras, a emociones intensas que acababan en muerte.

En las asambleas advertían que la gente tuviera mucho cuidado en su comportamiento... que se juzgaría a los violadores, adúlteros, abigeos, ladrones y soplones... Como en de veras ocurrió después cuando se formaron los comités populares en las bases de apoyo... (RC, p. 143)

En este sentido, fueron muchos los ajusticiados cruelmente y pocos los perdonados. Uno de ellos fue José Villantoy a quien mataron de un disparo con revólver por haber robado una radio y algo de dinero, haciéndose pasar como senderista. Otra fue Vilma Huarhua quien buscó beneficiar, con el perjuicio de

Petronilo Ccorise y su familia, a Justino Vilca. Ella “(...) fue arrastrada de los pelos hasta la plaza... el llanto de sus criaturas acompañó sus gemidos... Después del juicio que le abrieron, fue ultimada de siete puñaladas (...)” (RC, p. 147). A Justino Vilca, con la aprobación del pueblo, lo mataron de una cuchillada en la nuca y posterior tiro de bala.

Estos actos de violencia directa en donde los juicios populares eran manipulados por los senderistas para acabar en muerte se alejaban de las prácticas de justicia de los pueblos andinos¹⁹³, los cuales consistían en la reincorporación a la comunidad en base a la reciprocidad y el castigo proporcionales a la falta cometida sin que esto signifique acabar con su vida. Para los senderistas, la muerte era un imperativo para alcanzar el poder, la *cuota de sangre* que todo militante debía ofrendar a la revolución o el medio para demostrar fuerza a los otros. En *Rosa Cuchillo*, el líder de Sendero Luminoso, el presidente Gonzalo, cuando le sugirieron que suspenda temporalmente los ajusticiamientos, pues estaban creando zozobra en los pueblos andinos, respondió enfáticamente: “Desgraciadamente, es una barrera inevitable contra los traidores y una demostración de fuerza del Nuevo Estado, camaradas” (RC, pp. 235 – 236). Esto generó decepción en Liborio. Por ello, ambas formas de entender la justicia,

¹⁹³ Jeffrey Gamarra (2014) publicó en el 2002 los resultados de una investigación acerca de los procedimientos del proceso de reconciliación en el ande, específicamente en la zona Ayacucho. Señala que los pobladores necesitaron manipular la memoria colectiva en función de sus valores comunales con el objetivo de mantener el equilibrio del mismo y se pueda recomponer la convivencia. Esto se daba cuando aquellos integrantes de los pueblos eran perdonados y reintegrados a la comunidad después de su autoexilio o su afiliación a Sendero Luminoso. Citamos: “La reconciliación se presenta entonces como proceso colectivo de reincorporación de miembros que abandonaron la comunidad durante la violencia. Este proceso implica modificaciones en la memoria colectiva, en la utilización de elementos religiosos y rituales además del establecimiento de determinadas reglas o pautas de conducta individual-social. Las condiciones de este proceso están dados por *el ambiente de la reconciliación*. Este ambiente apela básicamente a la homogeneidad, el nivel de estabilización y reproducción comunales y a una memoria emblemática común al estallido de la violencia” (Pp. 84 – 104). Dirección web: <https://drive.google.com/file/d/0B5NiXkkApvmmNWFoZ3YyeEpiUDQ/view>

provocaba una escisión insalvable, pues mientras los senderistas entendían la justicia como un modo de imponer el poder y eliminar al infractor, los campesinos lo entendían como un medio para la reconstrucción y reconstitución de sus bases comunales.

La novela *Rosa Cuchillo* registra estos hechos de manera que la violencia estructural se evidencia a través de la depreciación del aspecto civilizado del hombre del campo y, por ello, la infravaloración de su vida. Sus creencias en el mundo natural como seres con vida, sus prácticas comunales desde la económicas y sociales y hasta el marco jurídico de justicia, fueron vulneradas largamente tanto por las Fuerzas Armadas como por Sendero Luminoso. Así mismo, estos últimos fueron catalogados por el Estado como una especie de enfermedad del cuerpo social peruano al que se debía extirpar sin ninguna consideración, pues podría propagarse fácil y rápidamente. En este proceso de ofensivas y resistencias, de la lucha por mantener el statu quo o de implantar un nuevo sistema político social, el mundo andino se encontraba en el medio sufriendo los embates de dos fuegos que no cesaban de generar muerte y desolación.

3.3.3. VIOLENCIA Y CUERPO SOCIAL DEL MITO

El mito es el discurso simbólico que habita en todos los relatos de la novela *Rosa Cuchillo*. Todos los personajes, incluso aquellos que denotan una conciencia occidental, han tenido contacto con los mitos andinos o con algún fenómeno que evidencie su naturaleza o su presencia en un mundo golpeado por la guerra. Aspectos del mito –o los mitos andinos- forman parte contenida de las redes

semánticas de la novela, es la razón con que se evidencian los hechos del presente, se da una idea de futuro y se da cuenta del pasado. Se configura como memoria de la violencia en el mundo andino a través del cual tensiona sus límites como fuerza opositora a una lógica de poder que los ha relegado a una realidad abyecta.

El mito se estructura como discurso de resistencia y respuesta ante dos fuerzas destructoras cuya racionalidad se originó en lejanas latitudes. Una respuesta que no se corresponde con la visión tradicional de la venganza o de la utopía acerca del retorno de un ser salvador y restaurador de un orden anterior. En este sentido, consideramos que el mito se reconstituye a partir de la memoria de la violencia para reafirmarse como discurso enunciador y (re)creador del Otro desde una posición de horizontalidad, no para restaurar el mundo anterior a la invasión española, sino, todo lo contrario, la justicia y la equidad, desde el propio referente cultural andino del presente.

El mito no es ajeno a la violencia; no obstante, su naturaleza es distinta según lo estudiado anteriormente. En el mito, la violencia es un medio para la salvación, no para el dominio y la sujeción; es un acto que los dioses permiten o infligen para que las almas y/o los cuerpos sean redimidos o castigados. En el panteón andino, es en el Ukhu Pacha donde, principalmente, las almas pagan sus culpas de vida, ya sea por sus acciones contra los otros, por haber faltado a las leyes de la comunidad o por haber subvertido la equidad en su relación con el entorno. Deben realizar diversas tareas en tiempos determinados, son transformados en seres monstruosos, están atrapados en cuerpos de animales furiosos, transitan

por el mundo en una peregrinación inacabable o cumplen funciones diversas por mandato divino.

En *Rosa Cuchillo* se representan estas situaciones: cuando la protagonista se encuentra con Wayra en el Ukhu Pacha, este último le dice: “Yo solo he venido a acompañarte hasta Auquimarca, según mandato de los dioses” (RC, 12). En otro momento, Rosa es asechada por un alma quien, con el cuerpo maltrecho, quiere apoderarse de su espíritu; sin embargo, Wayra la auxilia diciéndole al agresor que antes de ello debía contar todos sus pelos. El alma le dice:

- Soy Fidencio Ccorahua, allko –respondió- del pueblo de Soccus. Morí rodándome por una pendiente cuando sigueteaba a mis vacas en plena tormenta. Déjame apoderarme del espíritu de esa señora y me salvaré. (RC, p. 14)

Wayra no le permite acercarse y el alma huye despavorida. Hay ocasiones en que estas almas sí logran su cometido, como es el caso de la salvación de Domingo, esposo de Rosa, que previamente tenía la figura de un *fiero chancho*. Este se salvó gracias al espíritu de Teódulo Huarca, a quien Wayra salvo momentos antes. Domingo se transformó en una paloma y se dirigió directamente al Hanan Pacha.

- ¡Wayra! –dijo-. Ya conseguí mi salvación a costa, discúlpame, de Teódulo Huarca, el ánima a quien libraste de mí en la apacheta. Yo soy el cuchi que lo estaba acosando, ¿recuerdas? Pues ya impregné mi espíritu pecador en el suyo. En adelante, será él quien ande buscando una víctima
- ¡Domingo! –exclamó Wayra-. ¡Vaya, eres tú! **De veras nos da pena lo que has hecho, pero qué vamos hacer si es la permisión de nuestros dioses.**¹⁹⁴ (RC, p. 24)

¹⁹⁴ La intensidad es nuestra.

Los dioses permiten la salvación de unos por la perdición de otros, pero no les quita la oportunidad de redimirse, aun cuando pierden su espíritu, salvo si el tiempo para esa tarea ha sido culminado. Por ejemplo, Jacinto Ticse debió “(...) probar las aguas de todos los ríos de la tierra y que ya solo le faltaba el Yawar Mayu” (RC, p. 78). Pero no culminó.

Ahí no más dio un estirón el hombre y se quedó rígido. Y, poco a poco, su cuerpo empezó transparentarse y a disolverse, como en vibraciones de aire caliente, hasta terminar desapareciendo.

(...)

Pensando en que tal vez volvería a nacer en forma de zorro, de lobo, carnero o cualquier otro animal, reinicié mi viaje (RC, p. 80).

Sin embargo, la vida no termina, sino se transforma. La vida tiene una sustancia que ni los dioses pueden desaparecer, solo depositarse en nuevos cuerpos para extenderse a través del tiempo. Los dioses disponen y los hombres obedecen en ciclos diversos que puedan eximirlos de sus pesares. La novela nos muestra la misión de las almas de la sentencia, aquellas mujeres ancianas que debían recoger las almas de los moribundos hacia el mundo de los muertos. En *Rosa Cuchillo* estas mujeres fueron conocidas en vida por la protagonista, incluso, una de ellas era su prima. Se encuentran con Rosa y la ayudan en su peregrinaje hacia Taita Rumi. En el relato de Mariano Ochante, como dijimos línea arriba, nos cuenta cómo terminaron arrebatándole su espíritu.

Como observamos, las referencias al mito -o los mitos- son permanentes en la novela. Esta se evidencia como relato y, por lo tanto, como memoria que, variablemente, se adecua a los nuevos tiempos para dar testimonio del pasado

y del presente estructurando una realidad de manera simbólica. Al respecto, Eduardo Huárag Álvarez (2011) nos dice:

Se suele decir que los mitos están presentes en la memoria de los hombres desde tiempos primigenios. En los mitos, el hombre verbaliza una creencia, un modo de entender y explicar el cosmos. Se explica a través de la palabra y los rituales. La palabra es una concreción de lo que está en la esfera subjetiva de los hombres. La palabra, al ser significado de lo sacro, sacraliza. Cuando la idea y la fe se tienen que expresar como mito, el relato asume la noción de símbolo. (p. 17)

El mito no es instauración de una versión estática de los orígenes, sino una manera de conocer el pasado para explicar el presente y proyectarse hacia el futuro¹⁹⁵ desde la alegorización de los entes. Es decir: “El mito es una relato fabulado, pero que tampoco deja de ser tomado como historia” (Huárag: 2011, p. 16); una historia que en la novela se actualiza en medio del CAI, en la cual las memorias se entrecruzan y posibilitan el despertar de una utopía andina acorde a los nuevo tiempos¹⁹⁶ y como soporte de una posición de poder: el (r)establecimiento del pachacuti por el surgimiento de un Inkarrí.

¹⁹⁵ Al respecto, son importantes las afirmaciones de Gilberto Aranda et. al. (2010): “(...) los mitos servirán a las creencias actuales y a las decisiones futuras sobre la base de la evocación del pasado” (p. 42). Evocar es también invocar a un poder providencial pretérito para el proceso de una restauración, no solo cultural, sino también política y social. Más adelante afirman: “El mito, más que un elemento atemporal e inamovible, se constituyó en un mecanismo de reinterpretación situacional, con capacidad de explicar el lugar de unos y otros en un mundo dinámico y cambiante” (p. 57). La novela *Rosa Cuchillo*, como depósito de la memoria colectiva, instaura una versión del pasado y del presente, a modo de propuesta cultural decolonial, a fin de instaurar un frente de representación del otro y del Otro ubicándose en una posición de horizontalidad.

¹⁹⁶ Los mitos pueden ser adaptados a las necesidades de los pueblos como modos de resistencia y permanencia de sus memorias; en esta línea, Huárag nos dice: “(...) los mitos recogen elementos fabulados que pueden ser el resultado de inserciones, yuxtaposiciones y sincretismos. En ciertas etapas de la historia, como sucedió con los pueblos prehispánicos, quienes controlan el poder se empeñan en difundir la versión mítica que más le conviene. Esto explica por qué los cronistas españoles encontraron relatos y mitos diferentes a los que difundía la casta gobernante. La versión imperial no pudo mandar al olvido los mitos de los pueblos sojuzgados” (p. 17). En el contexto de la violencia interna, Jeffrey Gamarra (2014) nos dice que los pueblos andinos adaptaron la memoria colectiva a los intereses de la reconciliación entre los integrantes de la comunidad.

Liborio representa ese Inkarrí salvador, la utopía redentora de un mundo que se está destruyendo por fuerzas extrañas y algunas propias. Sin embargo, existe todo un proceso de constitución y reconstitución del mito en Liborio; y, esta, se encuentra relacionada con la construcción de su identidad y la toma de conciencia de su rol en la tierra. Líneas arriba hemos tratado sobre este aspecto a nivel de su identidad, en esta parte de la tesis trataremos sobre el sentido de su misión: la revolución de los naturales.

Liborio dirige un contingente de milicianos que coinciden con él respecto a la revolución de los naturales, los componen adultos jóvenes y niños adolescentes. Su grupo es un cuerpo social dentro de otro (Sendero Luminoso) disociado de este en el aspecto ideológico y simbólico. Los senderistas introdujeron en su cuerpo social a campesinos a quienes trataron de asimilar a su lógica y a su lucha, es decir, alimentaron su cuerpo social de elementos que luego se servirán de su organismo para emanciparse, escindirse y plegar, luego, a los integrantes del cuerpo social andino a su lucha por la liberación (decolonización) en base al despertar del mito.

Sin embargo, Liborio es consciente de que aún no están listos, antes debían prepararse mejor en cuanto a tácticas de guerra, pues pelean en un contexto dominado por las armas y estrategias occidentales; así mismo, el pensamiento liberador de perfil tanhuantinsuyano está aún en condición germinal. Sabe que debe tener paciencia hasta dar inicio a su propia revolución:

(...) por ahora no había otra alternativa que incorporarse al Partido y seguir aprendiendo de los compañeros senderistas el arte de guerrear y

de dirigir también y comprender que en los wambrachas sobre todo estaban las bases de la nueva revolución propiamente de los naturales, y que ustedes les irían formando lentamente, sin apuro. (RC, p. 209)

Todo estaba listo: la convicción, el propósito y la ideología. Solo debían esperar a que esta larva revolucionaria madurase por sí misma, ampliándose en el seno del cuerpo social senderista otro cuerpo social de condición mítica andina hasta explotar y convertirse en una fuerza opositora autóctona contra el poder occidental y teniendo como apoyo a todo el pueblo andino¹⁹⁷. Sin embargo, actúa como humano. Aún no es el Inkari enviado por los dioses, él asume ese rol confiando en que los dioses andinos le cederán esa identidad que conlleva una mítica misión: subvertir el mundo a partir de la instauración del pachacuti.

Las emociones lo llevaron a tomar decisiones personalistas que desbarataron sus planes y los planes de su naciente movimiento. Por ejemplo, Angicha le pidió apoyo en una misión, aparentemente, no encargada por el Partido: asesinar al camarada Flavio quien se encontraba hospitalizado. Solo ambos ejecutarían esa acción, “Aceptaste. ¿No era Angicha tu warmi acaso?” (RC, 249). Sin embargo, la misión acabó mal para Angicha: fue capturada y reducida por infantes de la marina, sin que Liborio haya podido tener la mínima oportunidad para ayudarla. Luego, escuchó por radio que Angicha había sido novia del camarada Páucar, militante que semanas atrás había muerto por orden de Flavio. Liborio duda. Su misión colisiona con sus sentimientos. Lo último gana para su perdición.

¹⁹⁷ Liborio y su grupo iniciaron el proceso de concientización para la revolución de los naturales. Encontraron gran entusiasmo entre las masas campesinas; sin embargo, se vieron forzados a interrumpirlo debido a que recibieron órdenes de dirigirse a los campamentos de retirada en la selva del río Apurímac. (RC, p. 208)

¿Pero estaría queriéndolo hasta el último? ¿Te utilizó a ti solo para que la ayudaras a vengarse? No la creías capaz. Querías creer que ella vino a cumplir esa misión que le encargó el Partido y no hacer venganza de su amor. Ahora sólo rogabas en tu dentro a los dioses, que te dieran la fuerza y la oportunidad para liberarla como aquella vez de la cárcel de Huamanga. (RC, p. 250)

Liborio decidió por sí mismo, su humanidad emocional e impetuosa, así como su escasa experiencia en la dirección de un grupo subversivo, le impidieron analizar adecuadamente sus acciones. Con el pensamiento tendido por la liberación de Angicha es que decide separarse de Sendero Luminoso e iniciar sus propias acciones guerrilleras.

Sin recibir órdenes de la dirigencia, mientras Carolina fue llamada a una reunión de mandos zonales, tú decidiste trasladar toda la columna hacia Cayara, a sólo una jornada de Illaurocancha, para iniciar el contrarrestablecimiento y las primeras zonas liberadas de los propios naturales. (RC, p. 250)

Adelantarse a las acciones, habiendo antes decidido ser pacientes y esperar la madurez del movimiento, provocó la desarticulación de su grupo y su propia muerte. Para ser el Inkarrí debía estar sumido de divinidad, su condición humana lo traicionó y traicionó sus principios de lucha. No fue recíproco con sus principios, ni con quienes lo acompañaban en esta misión milenaria autoctonista. Por querer agenciarse de dinamita y otros explosivos, asaltaron Minas Canarias, condenando a la derrota sus intenciones revolucionarias después de ser vencidos por las Fuerza Armadas.

No todo estaba perdido. Sobrevivieron dos integrantes: Urpay y Damián, dos jóvenes –mujer y varón- que estaban convencidos de la revolución propugnada por Liborio. “Si aquellos habían logrado ponerse a salvo, era seguro que llevarían

adelante la revolución de los naturales. ¡Taita Wiracocha, hicieras tu milagro, que ellos vivan, aunque tú mueras!” (RC, p. 266); precisamente, fueron ellos quienes le comunicaron a Rosa Cuchillo sobre la muerte de su hijo Liborio. “Se iban hacia la selva central, a la región del Gran Pajonal, según dijeron, donde intentarían convencer a los asháninkas que se plegaran a su causa: la conquista del poder por los naturales” (RC, p. 270). Con ellos, la memoria de las intenciones de Liborio se mantendría entre los vivos. Liborio ahora tenía un encuentro con los dioses andinos: en forma de paloma, subió a los cielos, siendo presenciado por los militares que le quitaron la vida, aunque solo quedaron *cavilosos*, pues no entendían la dimensión de lo mítico de este hecho.

Es importante relacionar los nombres: el Gran Pajonal con el de Túpac, dado a Liborio por los senderistas. Ambos son nombres de importante carga simbólica. La primera refiere y nos recuerda a la rebelión de Juan Santos Atahualpa¹⁹⁸, un indio o mestizo, dícese descendiente directo de Atahualpa, que puso en jaque a los españoles hacia 1742 al promover la restauración del imperio incaico. Lucharon con él, campas y andinos y no sufrieron derrota; aunque replegados en esta zona de la selva, tampoco continuaron su lucha, manteniéndose en el anonimato. El nombre Túpac; que significa realeza, magnífico o brillante; representa la identidad del inca. A pesar de que existe un inca, previo a la conquista de los españoles, llamado Túpac Yupanqui, el nombre Túpac con relación al mito de Inkari está más relacionado con Tupac Amaru, el último inca

¹⁹⁸ Peter Klaren (2014) nos dice sobre este rebelde andino: “En mayo de 1742, Juan Santos declaró su intención de expulsar del Perú a todos los españoles y sus esclavos negros. Proclamando el fin de la opresión colonial, prometió instaurar una nueva era de prosperidad para sus <<hijos>>. Además, hablaba de restaurar el imperio, uno en el cual los indios propagarían sus propias formas de cristianismo” (p. 147). Este importante héroe buscó unir fuerzas entre la región andina y la amazónica hacia la consecución de un mismo fin.

de Vilcabamba, y con José Gabriel Condorcanqui (Túpac Amaru II), quien encabezó la más grande rebelión de todo el virreinato. La novela *Rosa Cuchillo* representará a un tercer Túpac, un líder andino que invoca al poder tahuantinsuyano promovido por los mismos naturales.

El primer Túpac forma parte del periodo de la conquista; el segundo, del periodo de la colonia y, el tercero, de la república. Este último, Liborio, muere antes de iniciar su revolución; sin embargo, ocurre algo distinto respecto a los anteriores y que solo la literatura puede manifestar: va a regresar a continuar con su misión enviado por los mismos dioses andinos. Sobre este punto existen diversas dudas: ¿Cómo será esa revolución? ¿Qué nivel de violencia (re)presentará? ¿El retorno del inkarri es un mito que inspira violencia y muerte? En la novela, Rosa Cuchillo se encuentra con su hijo Liborio en el Hanan Pacha y mantienen una breve conversación:

Lejos, a la distancia, reconocí a mi Liborio. Avanzaba solo, envuelto en su poncho, calzando llanquecitos. No venía alegre, tenía un aire de preocupación. Corriendo me fui a abrazarlo. ¡Me reconoció! ¿Rosa? ¿Rosa Cuchillo?, me dijo. ¡Hijito!, diciendo lo abracé. Sé quién eres, oh diosa Cavillaca, me dijo, de no habérmelo dicho el Gran Gapaj no lo hubiera sabido. ¿Él te dijo? Sí, madre. ¿Y a dónde vas?, indagué. Estoy volviendo a la tierra, respondió, me envía el padre a ordenar el mundo. ¿Un pachacuti?, dije. Sí, es necesario voltear el mundo al revés. No dijo más, me abrazó, me dio un beso en la mejilla y partió. (RC, p. 261)

El inicio de la revolución de los naturales desde el Gran Pajonal, territorio jamás derrotado por las fuerzas colonialistas, nos ofrece un mensaje de éxito. Es decir, ahora, los naturales andinos y amazónicos combatirían unidos por sus propias convicciones. Ahora bien, se nos presenta una pregunta: ¿En qué condiciones retornará Liborio en el mundo? La novela no lo dice. Su cuerpo ha sido

severamente mutilado con explosivos. A partir de este punto daremos a conocer nuestras conjeturas.

Postulamos que Liborio, ahora divino, retornará a la tierra no como hombre, sino como fuerza redentora que aplica la No-violencia en una nueva etapa de las revoluciones andinas. Consideramos que no son casualidades los sucesos que vivió y que lo llevaron a la muerte; las experiencias de la violencia y sus errores humanos sirven para que no vuelvan a suceder. El hombre Liborio fue derrotado antes de iniciar su revolución, principalmente, porque no supo separar su misión de sus sentimientos y haría uso de una violencia directa contra sus enemigos para alcanzar sus objetivos. Sin embargo, el dios Liborio-Inkarri trasciende lo contrario. Proponemos que la fuerza del Pachacuti reside en la voluntad de los naturales en la lucha por cambiar el mundo sin tener que destruirlo. Si el hombre Liborio, en general, destruyó y alcanzó el poder mediante la violencia, el dios-Liborio no puede continuar con esta contrariedad.

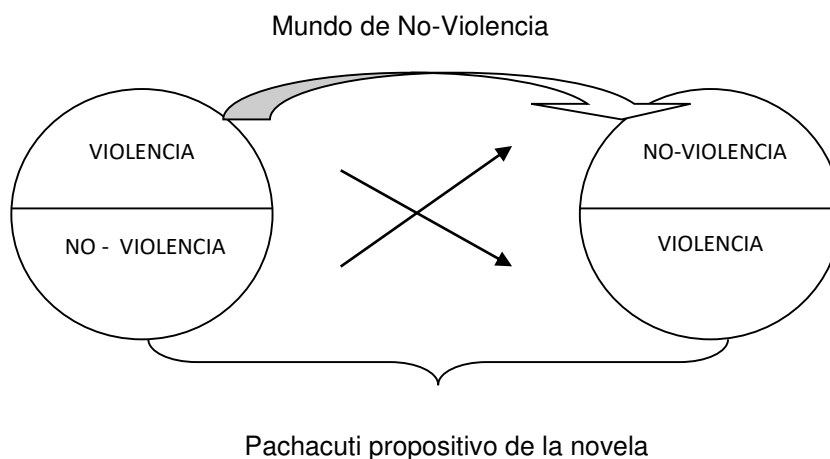
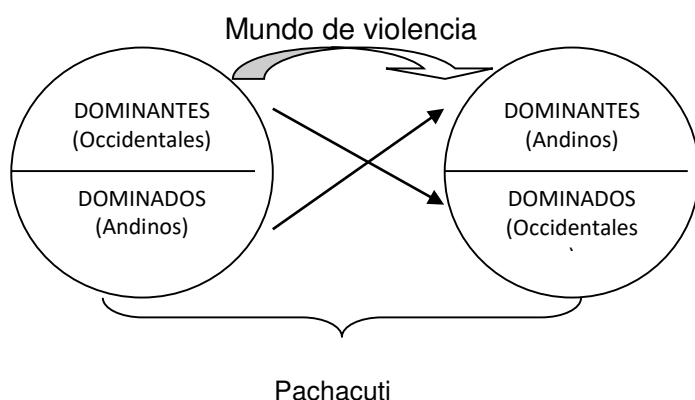
De la cita anterior, el fragmento que dice: “No venía alegre, tenía un aire de preocupación” ha causado diversas interpretaciones. Para nosotros no existe una definición exacta sobre cómo será su retorno. El autor deja abierta diversas posibilidades. Una de ellas es que la cabeza se una al cuerpo; otra, que a la cabeza le está creciendo el cuerpo, versiones, tal como lo manifiesta el mito de Inkarri, recopiladas por diversos antropólogos. Sin embargo, estaríamos tomando el mito de manera literal y no como su naturaleza simbólica.

¿Por qué no pensar que, precisamente, Liborio encarna el mito, el regreso de un conocimiento, de un sentir y de un pensar, en un cuerpo social que está siendo formado gracias a los sobrevivientes de su frustrada revolución? Es decir, el mito cuya naturaleza simbólica es representar la memoria de los pueblos en función y regulación de un presente a partir de los relatos, está siendo expuesto en la novela como discurso ideológico en donde la promesa del Pachacuti se está gestando en los pueblos andinos y amazónicos. El cuerpo social del mito se está reformulando a la llegada del salvador, el mesías, el inkarri; es su cabeza la que está por venir, es decir, la visión del mundo mítico por el que todos deberían luchar. En este sentido, Liborio-inkarri no necesariamente puede ser la reencarnación del Dios en un nuevo cuerpo naciente o el mismo Liborio reconstituido, pues su cuerpo se encuentra totalmente desmembrado e irreconocible. Consideramos que su retorno es diferente, puede ser una fuerza que une a los pueblos en una sola convicción de lucha; también, un rescate de la cultura andina primigenia; así mismo, la reconstitución de todo un pueblo con la misma referencia simbólica mítica que se siente parte de un pasado y, por lo tanto, de una misma memoria colectiva.

Nuestra propuesta de lectura respalda la idea de que la violencia representada en *Rosa Cuchillo* y la promesa de mantener la lucha desde el cuerpo social del mito en equidad de fuerzas, no a nivel técnico-instrumental, sino a nivel ideológico y, desde una promesa divina, propone un discurso de la No-violencia. Sin embargo, la No-violencia, no se encuentra explícita en la novela, es decir, es, precisamente, la violencia directa, estructural y cultural entre dos poderes que buscan legitimar sus medios y fines, la que invade todos los relatos de la

novela. El fantasma de la violencia es una fuerza que destruye el mundo y que ha provocado la muerte de los tres protagonistas de la novela: tres campesinos pobres victimizados por esta fuerza.

La No-violencia no está presente en la novela y esta *no presencia* es el germen de su presencia propositiva. Tal vez la mayor violencia es no ser violentos. El mundo espera el Pachacuti, (re)conocido como la potencia divina que “voltea el mundo al revés” en donde los que tienen el poder, ahora serán dominados y quienes no lo tienen, serán dominadores; quien hoy goza, sufrirá y, quien sufre, gozará. En ambos casos el mundo, realmente, no cambia, tal vez las posiciones de dominante-dominado sí, pero no la realidad en donde dos fuerzas colisionan en una violencia intensa que siempre deja víctimas. Observemos:



Según el gráfico anterior, el establecimiento de la No-violencia es la promesa mítica que se definirá con la llegada del Inkarrí. Ya mencionamos que este Inkarrí no necesariamente es un ser humano-divino, sino una fuerza o una potencia que haga resurgir la conciencia andina. Pero, para establecer la No-violencia, se ha tenido que vivir toda la extensión de la violencia. Liborio debió vivir, sufrir y morir como humano para renacer como dios¹⁹⁹. La voluntad y convicción ideológica de la revolución de los naturales ha quedado en quienes le sobrevivieron para preparar el camino a su retorno. Es decir, para alcanzar la No-violencia se ha tenido que vivir la violencia de manera extrema, tal y como sucedió en esta guerra interna. Por ello, la revolución de los naturales, no es la revolución violenta como muchos críticos han pensado, sino una revolución cultural e ideológica en donde una fuerza opuesta y distinta²⁰⁰ se haga frente con otro tipo de armas desde la (con)formación del cuerpo social del mito.

Liborio²⁰¹, como Túpac, no puede retornar al uso de la violencia, pues esta no ha dado los resultados esperados a los anteriores (Tupac I y II), tampoco a él. La

¹⁹⁹ Encuentro una interesante referencialidad en conocido poema de César Vallejo *Los dados eternos*, principalmente cuando en los versos: “Dios mío, si tu fueras hombre, / hoy supieras ser Dios;/ pero tú, que estuviste siempre bien,/ no sientes nada de tu creación./ Y el hombre sí te sufre: el Dios es él!”

²⁰⁰ Wálder Benjamin (1999) plantea que toda violencia que es respondida con violencia genera más violencia. En este sentido, el derecho fundante que después de un proceso de violencia ha alcanzado el poder, debe utilizar la misma violencia anterior para conservarlo. La represión cambia de ejecutor y la resistencia reaparece. Benjamin afirma: “La función de la violencia en el proceso de fundación de derecho es doble. Por una parte, la fundación de derecho tiene como fin ese derecho que, con la violencia como medio, aspira a implantar. No obstante, el derecho, una vez establecido, no renuncia a la violencia. Lejos de ello, sólo entonces se convierte verdaderamente en fundadora de derecho en el sentido más estricto y directo, porque ese derecho no será independiente y libre de toda violencia, sino que será, en nombre del poder, un fin íntima y necesariamente ligado a ella”. (p. 40)

²⁰¹ Estimamos que el narrador homodiegético en segunda persona que narra los sucesos de Liborio en el mundo fáctico de la novela es el mismo Liborio, pero en condición de divinidad. Divinidad que desde el cielo andino vuelve a observar todo el recorrido de su vida como humano para revisar objetivamente los acontecimientos que le ha tocado vivir. Por ello, solo hace mención a los sucesos como si recientemente hubiesen ocurrido y no atañe ninguno que provenga de su infancia. Esta afirmación la plateamos, entre otras diversas consideraciones, pues se denota en la trama novelística una extensión de sus pensamientos y deseos. Por ejemplo, sobre Angicha

violencia humana no dará fin a esta situación de inequidad y destrucción del mundo andino, sino la violencia divina. Esta violencia es la contraparte de la humana: es la No-violencia. Es el *ser* sin hacer lo de siempre: destruir, denigrar, humillar, torturar, y asesinar. Wálter Benjamin (1999) coincide con nuestra hipótesis en cuanto a la lectura que hacemos de la novela y la violencia divina. Según él:

Dicha violencia divina no sólo se manifiesta en las revelaciones religiosas, sino mucho más, en por lo menos una expresión sacralizada de la vida cotidiana. Una de sus manifestaciones fuera del derecho, es lo que se tiene por violencia educadora en su forma más consumada. Estas manifestaciones no se definen por haberlas practicado Dios mismo directamente en forma de milagros, sino por esos momentos de consumación incruenta, contundente y redentora, y a fin de cuentas, por la ausencia de toda fundación de derecho. (p. 42)

Esta violencia divina no renuncia por ningún motivo a la justicia, por lo tanto, tampoco a la memoria, todo lo contrario²⁰². El castigo a los culpables debe concretarse, pues existe una memoria colectiva que reclama una reparación en la misma dimensión del ejecutante. Esta No-violencia, va más allá de la lógica

relata: "MUCHO TE agradan los labios entreabiertos como flor que tiene Angicha, Liborio; sus senos pequeños, erguidos entre la blusa; sus trenzas menudas recogidas para atrás, tal como usan las muchachas de las alturas de Huanta, aunque ella es universitaria, según te has enterado. Justamente es su sencillez la que te gusta ante todo" (RC, p. 43). Este narrador no solo conoce los pensamientos de Liborio, así como sus deseos, sino también desconoce lo que él ignora. En otras situaciones menciona a otros dioses como más importantes en el panteón andino y se refiere a las acciones de Liborio como si estuviera recordando hechos vividos, "FUE ASÍ, como al día siguiente nomás, iniciaron el viaje hacia el extremo oriental de la provincia de La Mar, hacia las selvas donde se refugiaban gran parte del contingente senderista" (RC, p. 209). Expresiones como FUE ASÍ nos genera esa impresión de situaciones acaecidas en el pasado; esta estimación la ratificamos, porque incluso el narrador recuerda lo que recuerdan los otros, en especial Liborio: "Agarrando sus cosas y dejando las papas a medio hervir, escaparon. Las recomendaciones que tantas veces les hizo Angicha en los entrenamientos, aún resonaba en la mente de ustedes: <<Cuando el enemigo avanza es mejor retroceder, cuando descansa hay que hostigarlo; si se halla fatigado, hay que atacarlo y cuando se retira, perseguirlo>>" (RC, p. 210). Entonces, el narrador no solo narra, sino también recuerda, tiene una memoria que se focaliza en Liborio.

²⁰² Reyes Mate (2009) nos dice muy acertadamente: "Deberíamos entender bien, sin embargo, en qué sentido se asocia memoria con justicia. No se trata de impartir justicia, sino de reconocer que sin memoria de la injusticia no hay manera de hablar de justicia". (p. 169)

del agresor, la forma sustancial de la No-violencia, puede ser más violenta que aquella que destruye cuerpos y cuerpos sociales. Slavoj Žižek (2009), para explicar el sentido de la violencia, su actividad e inactividad, hace referencia a la física cuántica a través del campo de Higgs. Nos dice que cuando quitamos energía de un sistema y llegamos al punto cero, hay “algo” que no se puede eliminar. Es decir, hay algo que no se elimina, si no elevamos la energía. Žižek nos dice: “Lo que aparece es algo que contiene *menos* energía que cero” (p. 251), ese “algo” es el campo de Higgs, es la paradoja de la física y también puede ser de la vida, porque así, como de la “nada” ha surgido “algo”; también, de la violencia más extrema donde la vida ha sido disminuida “bajo cero”, puede surgir la No-violencia y reivindicar la vida.

En síntesis, la novela *Rosa Cuchillo* plantea un discurso de la No-violencia no explícita en el texto, sino en la configuración de su trama argumentativa como respuesta a una fuerza destructora que busca generar más violencia para mantener la dinámica de poder entre el cuerpo social que bajo su legitimidad oficial se protege y el cuerpo social que busca instaurar otro sistema social. En esta dirección, Liborio, al retornar a la tierra convertido en Inkari, lo hará como violencia divina, como la conciencia del despertar del mito en el cuerpo social andino, para instaurar el Pachacuti y establecer en este mundo de la violencia de fuerzas antagónicas, un mundo de la No-violencia²⁰³.

²⁰³ Gonzalo Portocarrero (2012) interpreta el relato de origen oral, *El sueño del pongo*, que José María Arguedas recogió y reelaboró en forma de cuento. Sus conclusiones son parecidas a las nuestras respecto a la novela *Rosa Cuchillo*. Sobre este cuento nos plantea que en realidad el pongo no evidencia una actitud de venganza próxima en la misma medida que el patrón le inflige, sino más bien le previene de que existe una justicia más allá de las humanas y que esa fuerza podría dañarlo. Es decir, el pongo es el enunciador de un discurso propio y emancipado que deja en la mente del hacendado una incertidumbre: ¿me salvaré? La salida no es que las condiciones se trocaren, sino que se perfilen horizontalmente, en este sentido “(...) el cuento plantea la posibilidad de una paz social, de una integración sobre la base de una amistad que equilibre

CONCLUSIONES

1. Los estudios esgrimidos sobre la novela *Rosa Cuchillo* se han desarrollado, principalmente, por tres líneas argumentales: el mito, la ética y el poder. Las apreciaciones tienden a ser contrapuestas en muchos casos, como el posible diálogo intercultural que finalice la hegemonía del Otro o el hermetismo absoluto que niega toda posibilidad de intercambio por parte del mundo andino. Sin embargo, coinciden en que la única posibilidad abierta para la traslación del poder es la violencia, la cual, desde el mito de Inkarrí se potencia la fricción como una promesa necesaria. Así mismo, la crítica en general no ha presentado una real preocupación por el estudio de la memoria como marco teórico de interpretación literaria, sino solo como presupuesto académico de la visión antropológica.

2. Las Neurociencias y la Historiografía contemporánea han contribuido con el estudio de la memoria y su implicancia en el proceso de desarrollo del hombre y la concepción que tiene de su pasado. La primera ha demostrado que a través de la memoria se puede (de)construir el presente y el futuro según el marco cultural en que el hombre se encuentra y el modo en que recuerda su pasado. Así mismo, nos dice que nuestro cerebro esta neurobiológicamente configurado para hacer de la memoria la portadora de prejuicios o sesgos que le permiten defenderse de lo desconocido. La segunda nos muestra que la memoria es el suministro esencial para conocer los distintos modos en que cada generación recuerda su pasado y así

nuestros fragmentos" (p. 185); una paz o integración disyuntiva que solo es posible con la No-violencia.

establecer una identidad social y colectiva, evitando el objetivismo tradicional y el relativismo postmoderno, sin restarle valor epistemológico. Observamos que las Neurociencias nos explican y permiten comprender los factores neurobiológicos de la memoria que influyen en los procesos sociales y en la perspectiva que tenemos de la Historia sobre cómo gestionamos el pasado en el presente.

3. El texto novelístico es un objeto estético cultural que contiene en su entramado lingüístico una polifonía de voces de diversos espacios sociales de una cultura. La fuente de esta diversidad de voces son las distintas memorias que conviven, no sin fricciones, en la red narrativa del texto. A través de este artefacto estético se evidencia la concepción ideológica del autor y su posición ética respecto del mundo (re)presentado. En este sentido, ciertos textos narrativos que muestran la violencia sufrida en un contexto determinado y en donde se registran memorias heridas por la cual diferentes grupos humanos pueden sentirse identificados, postulamos que puede considerarse como sitio o monumento de la memoria, razón por la cual, también, el autor puede ser emparentado con los emprendedores de la memoria.
4. El occidentocentrismo ha calado intensamente en la subjetividad de las periferias, a través de sus mecanismos de colonización y postcolonización como el capitalismo, la modernidad y la voluntad de poder. En este panorama, la memoria es un discurso social de resistencia al poder hegemónico que busca actualizar las voces del pasado que han sido

silenciadas, ocluidas o soterradas a través de los restos o huellas que han dejado para ejercer el derecho a la equidad de justicia. Sostenemos que la memoria tiene un afluente decolonial si su dirección es la reconstrucción de episodios del pasado con un sentido ejemplar, es decir, impedir los abusos de memoria y de olvido con un fin de perdón y reconciliación sin negar el pasado ominoso, partiendo de una visión crítica que suture las fracturas sociales e individuales, a fin de no repetir el mal o de luchar contra ella en cualquier latitud.

5. La violencia es el ejercicio de poder de unos sobre otros a través de acciones o situaciones que disminuyen las posibilidades de una vida digna en aquellos que han sido subalternizados. La violencia directa, estructural y cultural, conforman un proceso que establecen vinculaciones de sujeción, internalizándose en el pensamiento colectivo de la sociedad. Esta clasificación se complementa con dos aspectos que la constituyen: los medios y los fines. El grupo de poder gubernamental (conservadora de derecho) usa la violencia para conservar el orden establecido; y, el grupo disidente (fundadora de derecho), también, para implantar un nuevo orden de poder. En este sentido, la violencia es una realidad que se desborda, pues esta lógica considera que es necesaria para alcanzar la paz. En este sentido, la violencia, en todos sus niveles, se mantiene como un circuito cerrado bajo la dinámica de una fuerza dialéctica que antagoniza al derecho natural con el derecho fundador, en la cual, la paz es la ausente que justifica la confrontación.

6. *Rosa Cuchillo* articula las diversas memorias que discurren como un mosaico de recuerdos sobre el CAI en el Perú. La memoria personal, la memoria política-militar, la memoria histórica y la memoria mítica son discursos disímiles que confluyen, coinciden y se contrastan en una misma urdimbre narrativa textual en la cual se depositan. En este espacio narrativo no se mezcla esta diversidad de voces; conviven, se complementan y colisionan sin menoscabarse. Fluyen en la conformación de una memoria colectiva que aún mantiene vigente la resistencia y por las cuales conocemos diferentes planos discursivos que dan cuenta de la sociedad peruana en el tiempo, teniendo como eje histórico al CAI.

7. La urdimbre textual de *Rosa Cuchillo* contiene la memoria colectiva del mundo andino desde la visión de las víctimas a través de la representación de tres sujetos que se ubican en ángulos confluyentes del proceso de la violencia del CAI. Primero, el relato testimonial de Ochante -memoria histórica- que da contexto a las luchas por el poder; segundo, la evidencia del sufrimiento de Rosa Cuchillo -memoria del dolor- por la imposibilidad del duelo ante la ausencia del cuerpo del hijo muerto y; tercero, la configuración de la identidad cultural de Liborio -memoria mítica andina- a partir de la memoria de la injusticia desde una lógica andina. Estos tres afluentes narrativos muestran la memoria colectiva de las víctimas depositadas en la novela *Rosa Cuchillo* convirtiéndola en un *lugar o monumento de la memoria* sobre la violencia política según la propuesta del historiador Pierre Nora.

8. La violencia es la fuerza transversal a todas las esferas argumentales de *Rosa Cuchillo*. Con amplia intensidad, genera: dolor, humillación y transgresión en los *otros*. La violencia directa, a través del cuerpo; la violencia estructural, a través del cuerpo social; y, la violencia cultural, a través del cuerpo social del mito, nos invitan a repensar las consecuencias de esta violencia desde el interior de una lógica mítica andina. La promesa del retorno de Inkarrí para establecer el Pachacuti y, como consecuencia, restaurar la(s) cultura(s) autóctona(s), se agenciaría después de vivir en todos los niveles de la cultura, -desde lo fáctico a lo simbólico- una violencia desmedida, para que el sentido de la expresión “voltear el mundo” signifique instaurar un mundo de No-violencia.

BIBLIOGRAFÍA BÁSICA

CAROLINA VIAN, Elisa. "El Inkarrí entre los senderistas: Reinterpretaciones de la cosmovisión andina en Rosa Cuchillo". *Huellas del mito prehispánico en la literatura latinoamericana*. Madrid: Iberoamericana, 2011 pp. 207 – 2016.

COLCHADO LUCIO, Óscar. *Rosa Cuchillo*. Perú: Editorial Alfaguara, 2009.

DEL LLANO, Aymar. "Senderos iluminados. Mito y violencia en la novela peruana contemporánea". *Revista Pilquen*. Secc. cienc. soc. Vol.16 no.2 supl.1 Viedma dic. 2013. 16 de noviembre del 2014, 23:00 h.

http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1851-1232013000300002

ESCÁRZAGA, Fabiola. "Sendero Luminoso en dos novelas peruanas". *Memorias de la JALLA – 2004 Lima: Jornadas andinas de literatura latinoamericana*. Tomo I. Carlos García Bedoya (Comp.). Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2005 pp. 485 -496

ESTRADA UGARTE, Christian. "Buscar entre los muertos. Reseña de la novela *Rosa Cuchillo* de Óscar Colchado". 25 de enero del 2012, 20:40 h.

http://beta.upc.edu.pe/calidadeducativa/ridu/2007/ridu3_1CHE.pdf

GALDO, Juan Carlos. "Algunos aspectos de la narrativa regional contemporánea: los casos de Enrique Rosas Paravicino y Óscar Colchado Lucio". *Revista Lexis* XXIV. N° 1, 2000 (Pp. 93 - 108). 12 de septiembre del 2011, 18:30 h.

<http://www.fas.harvard.edu/~icop/juancarlosgaldo.html>.

-----". "Sobre dioses, hombres y batallas: cultura popular y tradición milenarista andina en *Rosa Cuchillo*". *Revista Nueva Época* (editada por la UNMSM) 2do Semestre-2006 N° 25 pp. 269 - 283.

GAMIO GEHRI, Gonzalo. "*Rosa Cuchillo*: Pachacuti y reconciliación". 15 de enero del 2012, 16:30 h.

<http://gonzalogamio.blogspot.com/2008/01/rosa-cuchillo-y-la-tesis-de-la.html>

GUTIÉRREZ, Miguel. "Épica y terror: Un argumento de novela". *UMBRAL*. Revista de Educación, Cultura y Sociedad. Lambayeque. Año III N° 4 marzo, 2003 pp. 183 – 189

----- . *La novela y la guerra (I parte)*. Libros & Artes N° 18 y 19. Lima: abril 2007, pp.11-16. 26 de octubre del 2011, 16:15 h.
<http://zonadenoticias.blogspot.com/2007/05/la-novela-y-la-guerra-i-parte.html>.

HIGGIS, James. "La narrativa peruana ante la violencia política de los 80 y 90". *SASACHAKUY TIEMPO/Memoria y pervivencia. Ensayos sobre la literatura de la violencia en el Perú*. Mark R. Cox (Comp.). Lima: Editorial Pasacalle, 2010 pp. 103 –144.

HUAMAN, Miguel Ángel. "Reseña a la tercera edición de la novela Rosa Cuchillo de Óscar Cochado". Revista *San Marcos*. N° 24 - Primer Semestre, 2006 pp. 378 – 384.

LÓPEZ NUÑEZ, Cesar Augusto. *Óscar Colchado Lucio, artesano cósmico. La propuesta cosmopolita de Rosa Cuchillo*. Tesis presentada para obtener el Título Profesional de Licenciado en Literatura. Lima: Universidad Nacional Mayor San Marcos, 2015.

NIETO DEGRÉGORI, Luis. "Entre el fuego y la calandria. Visión del Perú desde la narrativa andina". Revista *Crónicas Urbanas*. Año XI N° 12 año 2007 pp. 55 – 66.

OSORIO MENDOZA, Nadja. *La comunicación enunciativa en la novela Rosa Cuchillo de Óscar Colchado Lucio*. Arequipa: Editorial UNSA, 2009.

PÉREZ OROZCO, Edith. *Racionalidades en conflicto. Cosmovisión andina (y violencia política) en Rosa Cuchillo de Óscar Colchado*. Lima: Pakarina Ediciones SAC, 2011.

QUIROZ, Víctor. *El Tinkuy postcolonial. Utopía, memoria y pensamiento andino en Rosa Cuchillo*. Lima: Fondo Editorial de la Universidad Nacional de San Marcos, 2011.

RAMÍREZ MORENO, Mariano. *Etnoficción andina y colonialidad. Voces subalternas en Rosa Cuchillo de Óscar Colchado*. Tesis para obtener el título profesional de Licenciado en Literatura. Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima, 2006.

REAÑO HURTADO, Paloma. *Memoria en movimiento. La performance Rosa Cuchillo como agencia subalterna*. Tesis para obtener el título de Licenciada en Literatura Hispánica. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2013.

ROJAS PRUDENCIO, Hardy. *Un intento de diálogo. Los relatos de Inkari y del Pishtaco en Rosa Cuchillo*. Tesis presentada para obtener el Título de magíster de Literatura Peruana y Latinoamericana. Lima: Universidad Nacional Mayor San Marcos, 2016.

ROLDÁN, Julio. “*Rosa Cuchillo*. El mundo, la política y el arte”. 25 de febrero del 2012, 19:45 h.

<http://www.alberdi.de/ROSA%20CUCHILLO%20Rold%20E1n,2607.pdf>

TERÁN MORVELI, Jorge. “Grupos socio-culturales en la narrativa andina peruana contemporánea: del hermetismo resistente a la orgía universal”. Revista *Lhymen* Año IV N° 3 Lima, mayo-2005 pp.

SALAZAR, Claudia. “Género y violencia política en la literatura peruana: Rosa Cuchillo y Las hijas del terror”. *Confluencia: Revista Hispánica de Cultura y Literatura*. Vol. 29, N° 1 año 2013 pp. 69 – 80. 20 de diciembre del 2014, 22:15 h.

https://www.jstor.org/stable/43490006?seq=1#page_scan_tab_contents

SAUCEDO, Carmen. “Intersecciones entre cultura e ideología: Una lectura de *Rosa Cuchillo* de Óscar Colchado Lucio”. Revista *LHYMEN*, Año VI, N° 4, junio 2007 pp. 49 - 65.

UBILLUZ, Juan Carlos. “El fantasma de la nación cercada”. *Contra el sueño de los justos: La literatura peruana ante la violencia política*. Lima: IEP Instituto de Estudios Peruanos, 2009 pp. 19 – 85.

VERVAEKE, Jasper. “Figuración de la heterogeneidad sociocultural en *El misterio de San Andrés* de Dante Liano y *Rosa Cuchillo* de Óscar Colchado”. 12 de marzo del 2012, 18:15 h. http://istmo.denison.edu/n20/articulos/10-vervaeke_jasper_form.pdf

WONG, Mario. “La utopía arcaica en *Rosa Cuchillo*”. 20 de enero del 2012, 18:45 h.

<http://espanol.groups.yahoo.com/group/viequeslibrex100pre/message/4088>

BIBLIOGRAFÍA COMPLEMENTARIA

AGÜERO, José Carlos. *Los rendidos. Sobre el don de perdonar*. Lima: IEP Instituto de Estudios Peruanos, 2015.

ARANDA BUSTAMANTE, Gilberto; LÓPEZ VARAS, Miguel Ángel y SALINAS CAÑAS, Sergio. *Del regreso del Inca a Sendero Luminoso. Violencia y política mesiánica en Perú*. Santiago de Chile: RIL Editores, 2009.

ARÓSTEGUI, Julio. "Retos de la memoria y trabajos de la historia". *Pasado y Memoria*. Revista de Historia Contemporánea. Año 3, 2004 pp. 15 – 36.

ASOCIACIÓN EDUCAR PARA EL DESARROLLO HUMANO. "Neurobiología de la violencia. Dr. Roberto Rossler". 17 de setiembre de 2010. 20 de setiembre de 2013 22:00 h.
<http://asociacioneducar.com/neurobiologia-violencia>

BADIOU, Alan. "Un nosotros extranjero. Entrevista a Alan Badiou". Entr. EMA LÓPEZ, José Enrique; FERNÁNDEZ-SAVATER, Amador; SCHMITT, Maggie y VILLA ORFILA, Marina. *Minerva*. Revista del Círculo de Bellas Artes. IV Época, N° 5, 2007. 30 de julio de 2014, 15:30 hr.
<http://www.circulobellasartes.com/revistaminerva/articulo.php?id=143>

BAJTÍN, Mijail. *Teoría y estética de la novela*. España: Santillana, S.A., 1991.

BEJAR, Héctor. *Las guerrillas del 1965: Balance y perspectiva*. Lima: Editorial PEISA, 1973

BENJAMIN, Wálter. *Para una crítica de la violencia y otros ensayos*. España: Ediciones TAURUS, 2011.

BORDEUR, Pierre. "Campo de poder, campo intelectual y hábitos de clase". *Intelectuales, política y poder*. Argentina: Editorial Universidad de Buenos Aires (Eudeba), 2011 pp. 23 – 42.

----- "Sobre el poder simbólico". *Intelectuales, política y poder*. Argentina: Editorial Universidad de Buenos Aires (Eudeba), 2011 pp. 65 – 73.

BURT, Jo-Marie. *Violencia y autoritarismo en el Perú: bajo la sombra de Sendero y la dictadura de Fujimori*. Lima: IEP; Asociación SER, 2009.

CALVEIRO, Pilar. "Los usos políticos de la memoria". *CLACSO*, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2006. 20 de marzo de 2015 4:15 h. <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/gt/20101020020124/12PIICcinco.pdf>

CASAS NAVARRO, Raymundo. "Introducción: Racionalidad en los andes". *La racionalidad andina*. Lima: Editorial Mantaro, 2005 pp. 13 – 27.

CASTILLO, Daniel. "Los fantasmas de la masculinidad". *Estudios Culturales. Discursos, poderes, pulsiones*. Lima: Red para el Desarrollo de la Ciencias Sociales, 2003 pp. 253 – 264.

CASTILLO VERGARA, María Isabel. *El (im)posible proceso de duelo. Familiares de detenidos desaparecidos: violencia política, trauma y memoria*. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2013.

CHANGEUX, Jean-Pierre. "Definición de la memoria biológica". *¿Por qué recordar?* Argentina: Ediciones Granica S.A, 2007 pp. 15 – 20.

CHAKRABARTY, Dipesh. "Una pequeña historia de los *Estudios Subalternos*". *Repensando la subalternidad. Miradas críticas desde/sobre América Latina*. Lima: IEP; SEPHIS, 2009 pp. 27 – 56.

CHAPARRO AMAYA, Adolfo. *Del logos a mythos. Crónica de una involución. Racionalidad y discurso mítico*. Colombia: Centro Editorial Universidad Nacional del Rosario, 2003 pp. 19 – 51.

CHATMAN, Seymour. *Historia y discurso. La estructura narrativa en la novela y en el cine*. Madrid: Ediciones Taurus, 1990.

COLACRAI, Pablo. "Releyendo a Maurice Halbwachs. Una revisión del concepto de memoria colectiva". *Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal (REDALIC)*. Vol. 14, 2010, pp. 63-73. 10 de enero de 2014 2:00h. <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=323927064004>

COMISIÓN DE LA VERDAD Y RECONCILIACIÓN. *Informe Final*. 2003. 15 de marzo de 2014.

<http://www.cverdad.org.pe/ifinal/>

CORNEJO POLAR, Antonio. "Estamos imaginando un país para un tercio de su población". Entr. Miguel Ángel Huamán. *Punto Crítico*. Revista de Cultura y Política. Año 2 N° 3, Oct-Dic 1992 pp. 57 – 61.

COX, Mark R. "Perspectivas hacia una definición de la narrativa andina peruana contemporánea". 24 de octubre de 2013 6:30 h.

http://www.andes.missouri.edu/andes/Comentario/MRC_Perspectivas.html

CULLER, Jonathan. *Breve introducción a la teoría literaria*. Barcelona: Editorial Crítica, S.L., 2000.

DÁVILA, José Carlos. "El caso de H.M. Una vida sin recuerdos". Oct-nov 2009. 26 de setiembre de 2016 20:40 h.

<http://www.encuentros.uma.es/encuentros125/Recuerdos.pdf>

DE LA CADENA, Marisol. *Indígenas mestizos. Raza y Cultura en el Cusco*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 2004.

DE PAZ T., Zenón. "Una aproximación a la cuestión de los horizontes de sentido en el mundo andino". *La racionalidad andina*. Lima: Editorial Mantaro, 2005 pp. 47 – 76.

DIRLIK, Arif. "El aura poscolonial. La crítica del tercer mundo en la edad del capitalismo global". *Repensando la subelternidad. Miradas críticas desde/sobre América Latina*. Lima: IEP; SEPHIS, 2009 pp. 57 – 105.

DOLEZEL, Lubomir. *Heteroscopía. Ficción y mundos posibles*. Madrid: Arcos/Libros, 1999.

DRINOT, Paulo. "El ojo que llora, las ontologías de la violencia y la opción por la memoria del Perú". Revista *Hueso Húmero*. Lima: N° 50 mayo 2007 pp. 53 – 74.

EAGLETON, Terry. *Después de la teoría*. Barcelona: Random House Mondadori S.A., 2005.

ESPEZÚA SALMÓN, Dorian. *Todas las sangres en debate. Científicos sociales versus críticos literarios*. Lima: Magreb Producciones SAC, 2011.

------. "Huaquear y bambear". *Batallas por la memoria: antagonismos de la promesa peruana*. Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú, 2003 pp. 107 – 131.

ESTERMANN, Josef. "Ecosofía andina: Un paradigma alternativo de convivencia cósmica y de vivir bien". Revista *FAIA*, Vol. 2 N° 9-10, 2013. 10 de enero de 2017 18:30 h.

<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4714294>

ETXEBERRÍA, Xavier. "Derechos culturales e interculturalidad". *Interculturalidad. Creación de un concepto de un concepto y desarrollo de una actitud*. Lima: Programa FORTE, 2001 pp. 19 – 38.

FLORES GALINDO, Alberto. *Buscando un inca: Identidad y utopía en los andes*. Casa de Estudios del Socialismo. (Obras completas Tomo III -I) Lima, 2005.

FLORES LÁZARO, JULIO; OSTROSKY-SOLÍS, Feggy. "Neuropsicología de Lóbulos Frontales, Funciones Ejecutivas y Conducta Humana". Revista Neuropsicología, Neuropsiquiatría y Neurociencias, abril 2008, Vol.8, N° 1, pp. 47-58

file:///C:/Users/Usuario/Downloads/Dialnet-

NeuropsicologiaDeLobulosFrontalesFuncionesEjecutiv-3987468.pdf

FOUCAULT, Michel. "El sujeto y el poder". 10 de julio de 2013 5:15 h.

<http://www.olavarria.com/ciudad/universitarios/biblioteca/descargas/f/Michel%20Foucault%20-%20El%20Sujeto%20y%20el%20Poder.pdf>

------. *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2004.

------. *El orden del discurso*. Barcelona: Tusquets Editores, S.A., 1987.

FRANCO, Sergio R. *In(ter)venciones del yo. Escritura y sujeto autobiográfico en la literatura hispanoamericana (1974 – 2002)*. Madrid: Iberoamericana, 2012.

GALTUNG, Johan. *Violencia cultural*. Gernika Gogoratz. España, 2003.

<https://www.gernikagogoratuz.org/web/uploads/documentos/202892edd66aafe5c03dacf1298fd7f8938fae76.pdf>

GAMARRA C., Jeffrey. "Las dificultades de la memoria, el poder y la reconciliación en los andes: el ejemplo ayacuchano". Revista *Diacrónica* (CEHIS – UNMSM). Año 2, N° 2, 2014 pp. 84 – 104. 15 de julio de 2015 16:20 h. <https://revistadiacronica.wordpress.com/2016/12/12/las-dificultades-de-la-memoria-el-poder-y-la-reconciliacion-en-los-andes-el-ejemplo-ayacuchano/>

GARAPON, Antoine. "La justicia y la inversión moral del tiempo". *¿Por qué recordar?* Argentina: Ediciones Granica S.A., 2007 pp.90 – 100.

GARCÍA BEDOYA M., Carlos. *La literatura peruana en el periodo de estabilización Colonial*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2000.

----- . *Indagaciones heterogéneas. Estudios sobre literatura y cultura*. Lima: Grupo Pakarina, 2012.

GARCÍA CANCLINI, Néstor. *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Editorial Paidós. Argentina, 2001.

GENETTE, Gerard. *Ficción y dicción*. Barcelona: Editorial Lumen, 1993.

GERMÁNICO. "Redes cognitivas (Entrevista a Joaquín Fuster)". Realizado el 23 de octubre de 2009. Revisado el 24 de setiembre de 2013 19:40 h. <http://www.desdeexilio.com/2009/10/23/redes-cognitivas-entrevista-a-joaquin-fuster/>

GIRALDO DÍAZ, Reynaldo. "Poder y resistencia en Michel Foucault". Revista *Tábula Rasa*. N° 4, ene - junio, 2006, pp. 103 – 122. 2 de agosto de 2014, 12: 10 hr. <http://www.redalyc.org/pdf/396/39600406.pdf>

GONZÁLEZ, César. *Función de la teoría de los estudios literarios*. México: Editorial Limusa, S.A., 1990.

GONZÁLEZ ABRISKETA, Olatz y MENDIOLA, Ignacio. "Cuando el otro habla: entre el silenciamiento y la performatividad". *Estudios Transatlánticos Postcoloniales. I Narrativas comando / Sistemas mundos: Colonialidad / Modernidad*. Anthropos Editorial. España, 2010 pp. 209 – 23.

GUERRERO, Victoria. *El cuerpo y el fetiche en Sendero Luminoso: el caso de Edith Lagos*. Revista *Intermezzo Tropical*. Año 3, N° 3, 2003 pp. 71 – 81.

HALBWACHS, Maurice. *La memoria colectiva*. España: Prensas Universitarias de Zaragoza, 2004.

HALPERIN DONGHI, Tulio. *Historia de América Latina*. Madrid: Alianza Editorial, 2005.

HARSHAW, Benjamin. “Ficcionalidad y campos de referencia”. *Teorías de la ficción literaria*. Madrid: ARCO/LIBROS, S.L., 1997 pp. 123 – 158.

HISTORY CHANNEL. “El cerebro”. Publicado el 17 de julio de 2012. 10 de septiembre de 2013 15:30 h. <http://neurociencias.fullblog.com.ar/el-cerebro-1342563010.html>.

HUAMÁN VILLAVICENCIO, Miguel Ángel. “¿Narrativa criolla o narrativa andina?: Los riesgos de la disyuntiva”. Revista *Patio de Letras*. UNMSM. Vol 3, Nro 1, 2006.

----- “Escritura utópica e integración regional andina”. Revista *Lhymen*. Año IV, N° 3. Lima, mayo de 2005, pp. 171 – 185.

----- (1999): “Tradición narrativa y modernidad cultural peruana”. *Logos Latinoamericano*, N° 4, UNMSM, Lima, pp. 85-114.

HUÄRAG ÁLVAREZ, Eduardo. *Mitos de origen y el trasmundo en las culturas prehispánicas y amazónicas*. Lima: Universidad Ricardo Palma/Editorial Universitaria, 2011.

JAMESON, Fredric. “La política de la utopía”. 22 de febrero de 2012 16:00 h. <file:///C:/Users/Usuario/Downloads/Fredric%20Jameson,%20La%20politica%20de%20la%20utopa,%20NLR%2025,%20January-February%202004.pdf>

JELIN, Elizabeth. *Los trabajos de la memoria*. Lima: IEP Instituto de Estudios Peruanos, 2012.

KAHHAT, Farid. "El cuerpo social y sus patologías: pensamiento geopolítico y represión política en el Cono Sur". Lima: Red para el Desarrollo de la Ciencias Sociales, 2003 pp. 101 – 120.

KANDEL, Eric R. *En busca de la memoria. Nacimiento de una nueva ciencia*. Buenos Aires: Katz Editores, 2007.

KLAREN, Peter F. *Nación y sociedad en la historia del Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 2014.

KLOR DE ALVA, J. "Jorge. La poscolonización de la experiencia (Latino)americana. Una reconsideración de los términos "colonialismo", "poscolonialismo" y "mestizaje"". *Repensando la subelternidad. Miradas críticas desde/sobre América Latina*. Lima: IEP; SEPHIS, 2009 pp. 109 – 158.

KOHUT, Karl. "Política, violencia y poder". 15 de setiembre de 2014 5:15 h.
<http://estudiosamericanos.revistas.csic.es/index.php/estudiosamericanos/article/view/202/206>

-----". "Historiografía y memoria". *Istmo*. Revista virtual de estudios literarios y culturales centroamericanos. N° 9, julio– diciembre 2003. 25 de septiembre de 2014 4:00 h.
<http://istmo.denison.edu/n09/articulos/historiografia.html>

-----". "Literatura y memoria. Reflexiones sobre el caso latinoamericano". Revista del CESLA, núm. 12, 2009, pp. 25 - 40 Uniwersytet Warszawski Varsovia, Polonia. 30 de mayo de 2015 18:30 h.
<http://www.redalyc.org/pdf/2433/243321003021.pdf>

-----". "Literatura y memoria". *América. Memore et Culture Amérique Latine*. 8° Colloque International du CRICCAL. Université de la Sorbonne Nouvelle - París III 25, 26, 27 Octobre 2002.

KRISTEVA, Julia. "Memoria y salud mental". *¿Por qué recordar?* Argentina: Ediciones Granica S.A., 2007 pp.100 – 103.

"La historia de la matanza en desaparecido penal El Frontón". RPP Noticias. 9 de agos. de 2011. 21 de enero de 2017, 19:45 hr.
<http://rpp.pe/lima/actualidad/la-historia-de-la-matanza-en-desaparecido-penal-el-fronton-noticia-392570>

LA PARRA, Daniel; TORTOSA, José María. "Violencia estructural: una ilustración del concepto". 20 de noviembre de 2016 19:00 h.
<http://www.ugr.es/~fentren/Violen.pdf>

LARRÚ, Manuel. "De una visión indigenista a una visión andina en la obra de José María Arguedas". *Contextos. Revista Crítica de Literatura*. Año 1, N° 1, 2010 pp. 11 -28

LERNER FEBRES, Salomón. *La rebelión de la memoria. Selección de discursos 2001 – 2003*. Lima: Centro de Estudios y Publicaciones (CEP), Instituto de Democracia y de Derechos Humanos (IDEH-PUCP), Coordinadora Nacional de Derechos Humanos, 2004.

LEVI, Primo. *Si esto es un hombre*. Giulio Einaudi Editore Torino. Barcelona, 2002. 6 de julio de 2014 19:15 h.
<http://historiacontemporanea sociales.uba.ar/files/2014/02/Si-esto-es-un-hombre.pdf>

LIENHARD, Martín. *La voz y su huella. Escritura y conflicto étnico-cultural en América Latina 1492-1988*. Lima: Editorial Horizonte, 1992

LLORENS, José A. "El sitio de los indígenas en el siglo XXI: tensiones transculturales de la globalización". *Cultura y Globalización*. Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú, 2005 pp. 139 – 162.

LOTMAN, Iuri M. *La semiósfera I. Semiótica de la cultura y el texto*. Madrid: Ediciones Cátedra, S.A., 1996.

----- . *La semiósfera II. Semiótica de la cultura, del texto, de la conducta y del espacio*. Madrid: Ediciones Cátedra, S.A., 1998.

----- . *Cultura y Explosión*. Editorial Gedisa. Barcelona, 1998.

LYOTARD, Jean Francois. *La condición postmoderna*. Buenos Aires: Red Editorial Iberoamericana, 1991.

MALENGREAU, Jacques. *Espacios institucionales en los andes*. Lima: IEP Ediciones, 1992.

MANES, Facundo (Director y presentador). "Memoria". Programa cultural televisivo *Los enigmas del cerebro*. Argentina. Publicado el 9 abril de 2011. 22 de octubre de 2013, 16:15 h.

<https://facundomanes.com/category/los-enigmas-del-cerebro/page/4/>

----- "La percepción visual". Programa cultural televisivo *Los enigmas del cerebro*. Argentina. Publicado el 27 de agosto de 2011. 24 de octubre de 2013 16:15 h.

<https://facundomanes.com/category/los-enigmas-del-cerebro/page/4/>

----- "Final de temporada". Programa cultural televisivo *Los enigmas del cerebro*. Argentina. Publicado el 03 de septiembre de 2011. 22 de septiembre de 2013 22:00 h.

<https://facundomanes.com/2011/09/03/final-de-temporada/>

----- "Lenguaje y cerebro". Programa cultural televisivo *Los enigmas del cerebro*. Argentina. Publicado el 30 de julio de 2011. 20 de octubre de 2013

<https://facundomanes.com/category/los-enigmas-del-cerebro/>

MARDONES, José M. *El retorno del mito. La racionalidad mito-simbólica*. Madrid: Editorial Síntesis, 2000.

MARTÍNEZ FERNÁNDEZ, José Enrique. *La intertextualidad literaria*. Madrid: Ediciones Cátedra, S.A., 2001.

MARTÍNEZ, Z. Nelly. "El carnaval, el diálogo y la novela polifónica". Revista de Literatura *Hispanérica*. Año IV, N° 17, agosto 1977 pp. 3 – 21.

MATE RUPÉREZ, Manuel-Reyes. *Tratado de la injusticia*. Barcelona: Anthropos Editorial, 2011.

----- *La herencia del olvido. Ensayos entorno a la razón compasiva*. Madrid: Errata naturae editores, 2009

----- "Para una Filosofía de la memoria. Entrevista al profesor Reyes Mate". Entr. LÓPEZ, Carlos; SEIZ, David y GURPEGUI, Javier. *Con-Ciencia Social*. 28 febr. 2006, pp. 101 - 120. 10 de marzo de 2013, 17:00 hr. file:///C:/Users/Usuario/Downloads/Dialnet-ParaUnaFilosofiaDeLaMemoria-2782489.pdf

------. "Memoria e historia: dos lecturas del pasado". *Letras Libres*. Febrero, 2006 pp. 44 – 48. 25 de marzo de 2013, 16:20 h.
<http://www.cchs.csic.es/sites/default/files/prensa/2011/Marzo/letraslibres010206.pdf>

MÉNDEZ G., Cecilia. "La tentación del olvido: guerra, nacionalismo e historia en el Perú". www.cholonautas.edu.pe / Biblioteca Virtual de Ciencias Sociales. 20 de febrero de 2012 18:30h.
http://www.verdadyreconciliacionperu.com/admin/files/articulos/615_digitalizacion.pdf

MENJIVAR OCHOA, Mauricio. "Los estudios sobre la memoria y los usos del pasado: perspectivas teóricas y metodológicas" *Historia y memoria: perspectivas teóricas y metodológicas*.

MIGNOLO, Wálter. "Herencias coloniales y teorías postcoloniales". *Cultura y Tercer Mundo: 1. Cambios en el Saber Académico*. Venezuela: Editorial Nueva Sociedad, 1996, pp. 99 - 136.

------. "Globalización, procesos civilizatorios y la reubicación de lenguas y culturas". *Globalización y diversidad cultural. Una mirada desde América Latina*. Lima: IEP Ediciones, 2004 pp. 203 – 227.

------. "Prólogo. ¿Es necesario ser modernos? Modernidad/colonialidad y pensamiento des-colonial". *Modernidad y pensamiento descolonizador. Memoria del Seminario Internacional*. La Paz: Fundación PIEB; IFEA. Instituto Francés de Estudios Andinos, 2006 pp. XIII – XVII.

------. "La razón postcolonial: 'herencias coloniales y teorías postcoloniales". 15 de febrero de 2015 5:30 h.
<http://www.revistaliteratura.uchile.cl/index.php/RCL/article/viewFile/39564/41158>

------. "Posoccidentalismo: las epistemologías fronterizas y el dilema de los estudios (Latinoamericanos) de área". *Revista Iberoamericana*, Vol. LXVIII, N° 200, julio - septiembre 2002, pp. 847 - 864

MILLONES, Luis. "Mesianismo en América Hispana: El Taki Onqoy". *Revista Memoria Americana*. N° 15 – Año 2007, pp. 7 – 39. 15 de agosto de 2014, 18:00 hr.
<http://www.scielo.org.ar/pdf/memoam/n15/n15a01.pdf>

MONTES RODRÍGUEZ, C.J., RUEDA-OROZCO, P.E., URTEAGA-URÍAS, E., AGUILAR-ROBLERO, R. y PRÓSPERO-GARCÍA, O. "De la restauración neuronal a la reorganización de los circuitos neuronales: una aproximación a las funciones del sueño". *Revista de Neurología*. Año 2006, 43 (7), pp. 409 – 415.

MONTOYA ROJAS, Rodrigo. "Poder, cultura y violencia en los andes". VI Congreso Chileno de Antropología. Colegio de Antropología de Chile A.G, Valdivia, 2007. 12 de enero de 2017 19:30 h.
<https://www.aacademica.org/vi.congreso.chileno.de.antropologia/4.pdf>

MORAÑA, Mabel. "(Im)pertinencias de la memoria histórica en América Latina". *Memoria colectiva y políticas de olvido: Argentina y Uruguay, 1970 – 1990*. Argenita: Beatriz Viterbo Editora, 1997 pp. 31 – 41.

MUNÉVAR, Maria Claudia; PÉREZ, Andrés Manuel y GUZMAN, Eugenia. "Los sueños: su estudio científico desde una perspectiva interdisciplinaria". *Revista Latinoamericana de Psicología*, vol. 27, N° 1, 1995, pp. 41 – 58. Fundación Universitaria Konrad Lorenz Bogotá, Colombia

MUÑOZ GUTIÉRREZ, Carlos. "Giordano Bruno: El arte de la Memoria". En *A Parte Rei*. Revista de Filosofía. Año 2000, N° 12. 25 de agosto de 2014, 18:20 hr.
<http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/artebru.pdf>

NORA, Pierre. "Entre Memoria e Historia: La problemática de los lugares". www.cholonautas.edu.pe / Módulo virtual: Memorias de la violencia. 26 de febrero de 2013 15:30h.
http://comisionporlamemoria.org/bibliografia_web/historia/Pierre.pdf

ORTIZ FERNÁNDEZ, Carolina. *Procesos de Descolonización del imaginario y del conocimiento en América Latina. Poéticas de la violencia y de la crisis*. Lima: Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2004.

OSORIO TEJEDA, Nelson. "Estudios latinoamericanos y nueva dependencia cultural. Apuntes para una discusión". *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*. Año XXXIII, N° 66. Lima-Hanover, 2° Semestre, 2007, pp. 251 – 278.

PAJUELO TEVES, Ramón. "Del "Poscolonialismo" al "Posoccidentalismo": Una lectura desde la historicidad latinoamericana y andina". *Comentario*

Internacional. Revista del Centro Andino de Estudios Internacionales. N° 2, Universidad Andina Simón Bolívar. Quito, 2001 pp. 1 – 19.

PEÑA, Antonio. “Racionalidad occidental y racionalidad andina: Una comparación”. *La racionalidad andina*. Lima: Editorial Mantaro, 2005 pp. 29 - 45

PORTOCARRERO MAISH, Gonzalo. *Profetas del odio. Raíces culturales y líderes de Sendero Luminoso*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2012.

----- . *Razones de sangre. Aproximaciones a la violencia política*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2012.

POZUELOS YVANCOS, José María. “Teoría de la narración”. *Curso de teoría de la literatura*. Madrid: Taurus Ediciones, 1994 pp. 219 – 240.

QUIJANO, Aníbal. “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”. *Globalización y diversidad cultural. Una mirada desde América Latina*. Lima: IEP Ediciones, 2004 pp. 228 – 281.

RAMA, Ángel. *La ciudad letrada*. U.S.A: Ediciones del Norte, 1984.

----- . *Transculturación narrativa en América Latina*. México: Siglo XXI Editores, 1987.

REGALADO DE HURTADO, Liliana. *Clío y Mnemósine. Estudios sobre historia, memoria y pasado reciente*. Lima: Fondo Editorial de la PUCP y Fondo Editorial de la UNMSM, 2007.

RICOEUR, Paúl. *La memoria, la historia, el olvido*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2008.

RIVERA CUSICANQUI, Silvia. “Chhixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores”. *Modernidad y pensamiento descolonizador. Memoria del Seminario Internacional*. La Paz: Fundación PIEB; IFEA. Instituto Francés de Estudios Andinos, 2006 pp. 3 – 16.

------. "Definición de la memoria desde un punto de vista filosófico". *¿Por qué recordar?* Argentina: Ediciones Granica S.A, 2007 pp. 24 – 28.

------. "El olvido en el horizonte de la prescripción". Argentina: Ediciones Granica S.A., 2007 pp. 73 – 76.

ROUSSO, Henry. "El estatuto del olvido". *¿Por qué recordar?* Argentina: Ediciones Granica S.A., 2007 pp.87 – 90.

------. "Para una historia de la memoria colectiva: la post-Vichy". Revista *Aletheia*. Vol. 3, N° 5, diciembre 2012 pp. 1 – 14. 28 de junio de 2014 19:45 h.
<http://www.aletheia.fahce.unlp.edu.ar/numeros/numero-5/pdfs/Rousso-ok.pdf>

ROZADOS, Ricardo. "Los neurotransmisores". 20 de enero de 2013 18:20 h.
<http://www.psicomag.com/neurobiologia/LOS%20NEUROTRANSMISORES%20EN%20GENERAL.php>

RUBENSTEIN, Richard E. *Alquimistas de la revolución. El terrorismo en el mundo moderno. La mentalidad terrorista, sus orígenes, sus consecuencias*. Barcelona: Ediciones Juan Granica S.A., 1988.

SAID, Edward W. *Orientalismo*. España: Libertarias/Prodhuvi, S.A., 1990.

SÁNCHEZ GONZÁLEZ, Juan. "Sobre la memoria. El pasado presente en los medios de comunicación". Revista HAOL, N° 4 Primavera, 2004 Pp. 153 – 163. 23 de enero de 2014 20:30 h.
<http://www.historia-actual.org/Publicaciones/index.php/haol/article/view/51/52>

SÁNCHEZ SANZ, José; PIEDRAS MONROY, Pedro. "A propósito de Wálter Benjamin: nueva traducción y guía de lectura de las *Tesis de filosofía de la historia*". *Duererías. Analecta Philosophiae*. Revista de Filosofía. 2° época, N° 2 febrero 2011 Pp. 1 – 32. 17 de agosto de 2014 22:00 h.
<http://guindo.pntic.mec.es/ssag0007/hemeroteca/archivos/n2digital-feb2011-pdf/josesanchez-pedropiedras-WalterBenjamin.pdf>

SCHMIDT-WELLE, Friedhelm. "Introducción". *Culturas de la memoria. Teoría, historia y praxis simbólica*. Coord. Friedhelm Schmidt-Welle. México: Siglo XXI Editores, 2012 pp. 7 – 10.

SCHNAPPER, Dominique. "La memoria en la política". *¿Por qué recordar?* Argentina: Ediciones Granica S.A., 2007 pp.76 – 80.

TEJEDOR, F. (Productor); PUNSET, E. (Director y presentador). "El cerebro no busca la verdad, sino sobrevivir". Programa *Redes* (Entrevista a Cordelia Fine). España. Publicado en el 2010. 25 de setiembre de 2013 16:50 h.
<http://www.rtve.es/television/20101227/cerebro-no-busca-verdad-sino-sobrevivir/388412.shtml>

------. "El alma está en la red del cerebro". Programa *Redes* (Entrevista a Joaquín Fuster). España. Publicado en el 2012. 30 de setiembre de 2013 20:30 h.
<http://www.rtve.es/television/20111111/alma-esta-red-del-cerebro/474693.shtml>

------. "Las decisiones son inconscientes". Programa *Redes* (Entrevista a John-Dylan Haynes). España. Publicado en el 2011. 26 de setiembre de 2013 18:30 h.
<http://www.rtve.es/television/20110213/redes-decisiones-son-inconscientes/406109.shtml>

------. "Las pesadillas no son sueños". Programa *Redes* (Entrevista a Allan Hobson). España. Publicado el 8 de junio de 2016. 15 de enero de 2017, 10:00 hr.
<https://www.youtube.com/watch?v=q6R89PpUVFU&t=17s>

------. "Los siete pecados de la memoria". Programa *Redes* (Entrevista a Daniel Schacter). España. Publicado en el 2012. 27 de setiembre de 2013 21:30 h.
<https://www.youtube.com/watch?v=reZ4YrgjuRo>

THEIDON, Kimberly. *Entre prójimos. El conflicto armado interno y la política de la reconciliación en el Perú*. Lima: IEP Instituto de Estudios Peruanos, 2009.

TODOROV, Tzvetan. *Nosotros y los otros. Reflexión sobre la diversidad humana*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2011.

------. *Los abusos de la memoria*. Barcelona: Editorial Paidós, 2000.

------. *La memoria, ¿Un remedio contra el mal?* Barcelona: ATMARCADIA SL., 2009.

------. *Memoria del mal, tentación del bien. Indagación sobre el Siglo XX*. Barcelona: Ediciones Península, 2002.

TURBINO, Fidel. "La recuperación de las memorias colectivas en la construcción de las identidades". *Batallas por la memoria: antagonismos de la promesa peruana*. Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú, 2003 pp. 77 – 104.

URBANO, Henrique. "Inkarri antes y después de los antropólogos". Revista *Márgenes*. Encuentro y debate. Año 1, N° 1, marzo de 1987 pp. 144 – 154.

------. "Del sexo, incesto y los ancestros de Inkarri Mito, utopía e historia en las sociedades andinas". Revista *Allpanchis*, N° 17-18 Volumen XV Cusco, 1981 pp. 77 – 103.

VALCÁRCEL CARNERO, Rosina. *Mitos, dominación y resistencia*. Lima: Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2013.

VALKO, Marcelo L. "Entre la nostalgia incaica y el futuro independentista. Los amoríos del rebelde Ollantay". *Huellas del mito prehispánico en la literatura latinoamericana*. Madrid: Iberoamericana, 2011 pp. 227 – 237.

VALLES CALATRAVA, José R. *Teoría de la narrativa. Una perspectiva sistemática*. Iberoamericana. Madrid, 2008.

VAN DIJK, Teun A. "Ideología y análisis del discurso". *Utopía y Praxis Latinoamericana*. Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social. Año 10 N° 29, abril-junio, 2005 pp. 9 – 36.

VICH, Víctor. *Poéticas del duelo. Ensayos sobre arte, memoria y violencia política en el Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 2015.

VATIMO, Gianni. *Ética de la interpretación*. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, 1992.

VILLANUEVA, Darío. *Teorías del realismo literario*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2004.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. "Perspectivismo y multinaturalismo en la América indígena". *Racionalidad y discurso mítico*. Colombia: Centro Editorial Universidad Nacional del Rosario, 2003 pp. 191 – 243.

VON THADDEN, Rudolf. "Una historia, dos memorias". *¿Por qué recordar?* Argentina: Ediciones Granica S.A, 2007 pp. 35 – 38.

WALKER, Charles. *La rebelión de Túpac Amaru*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 2015.

WALSH, Catherine. "De-colonialidad e interculturalidad: Reflexiones (des)de proyectos políticos-epistémicos". *Modernidad y pensamiento descolonizador. Memoria del Seminario Internacional*. La Paz: Fundación PIEB; IFEA. Instituto Francés de Estudios Andinos, 2006 pp. 169 – 183.

YAÑEZ DEL POZO, José. Yanantín. *La filosofía dialógica intercultural del Manuscrito de Huarochirí*. Quito: Editorial Abya-Yala, 2002.

YOUNGERS, Coletta A. *Violencia Política y Sociedad Civil en el Perú. Historia de la Coordinadora Nacional de Derechos Humanos*. Lima: IEP, 2003.

ZAPATA, Antonio. "Las guerrillas de 1965 y el Gral. Velasco". *La República*. 21 de ene. 2015. 20 de febrero de 2017, 22:20 hr.
<http://larepublica.pe/columnistas/sucedio/las-guerrillas-de-1965-y-el-gral-velasco-21-01-2015>

ZAVALA, Iris M. "Dialogía, voces, enunciados: Bajtín y su círculo". *Teorías literarias en la actualidad*. Madrid: Ediciones El Arquero, 1989 pp. 79 – 134.

ZAVALA, Lauro. "Para nombrar las formas de la ironía". *Discurso. Teoría y análisis*. N° 13, otoño, 1992 pp. 59 – 83. 20 de enero de 2016, 22:20 hr.
http://teorialiteraria.filos.unam.mx/mis_archivos/u8/01_zavala.pdf

ZIZEK, Slavoj. *Sobre la violencia. Seis reflexiones marginales*. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, 2009.